Karrer-Piesch

# Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift

Class 248.14 Book Ec53m.r
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASS
BUCHHANDL

# Deutscher Geist

## Erschlossene Quellen seines Wesens

Herausgeber: Dr. Arthur Hoffmann-Erfurt

Erster Band

# Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift

vom Jahre 1326

Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen
von
Dr. Otto Karrer
und
Dr. Herma Piesch

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Verlag Kurt Stenger, Erfurt 1927

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

248.14
Ec53m.R
82878

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1927 by Kurt Stenger, Erfurt.

Druck von A. Stenger, Erfurt.

CRANMER THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

# Einführung zum Quellenwerk „Deutscher Geist".

Die Bücherreihe „Deutscher Geist. Erschlossene Quellen seines Wesens" bringt Textausgaben, denen folgende besondere Aufgabe gestellt ist:

Der einwandfreien, mit kritischem Bedacht auf die besten Vorlagen sich stützenden Textgestaltung wird höchste Sorgfalt zugewandt sein. Aber das Hauptanliegen des Unternehmens ist neben der „Fassung" der Quelle im festabgrenzenden Mauerwerk der sprachlich gesicherten Überlieferungsform ihre „Erschließung": die Vermittlung einer guten Einsicht in die Ursprünge der mit Quellkraft hervorbrechenden Geistesschöpfung und die Darbietung von Handreichungen, die es dem Textbenutzer ermöglichen, nun auch im Verfolg eigener gegenwartsnaher Aufgaben aus der Quelle zu schöpfen, ohne erst an Schwierigkeiten des Vor- und Eindringens zu dem Quellbezirke ermüden zu müssen. Diesem Plane gemäß bieten die einzelnen Bände also — wenn nötig — zunächst die Übersetzung der Urtexte, das Schwergewicht liegt aber dann in den „Einführungen" und den „Anmerkungen". Jene stellen zusammen, was gesicherte Forschungen vom äußeren und inneren Werden des Schriftwerkes ermittelten, und zeigen alle Gesichtspunkte auf, die für die Würdigung des Gehaltes der Quelle Bedeutung haben können. Die Anmerkungen folgen dann den Gedankengängen des Textes in ihren Einzelstrecken, auf ihren etwaigen Krümmungen und durch ihre gelegentlichen Verwirrungen; den Leser führend, ohne seiner eigenen Auffassung Gewalt anzutun, ihm helfend, ohne seine eigene, durch ihre Sonderziele bedingte Arbeit zu stören.

Aus dieser Anlage der Textsammlung „Deutscher Geist. Erschlossene Quellen seines Wesens" folgt eine weitere Eigenart des Unternehmens: sein Verzicht darauf, Gesamtausgaben vorzu-

legen. Diese Aufgabe vertrüge den Zuschnitt nicht, der mit dem Leitgedanken der „Quellenerschließung“ gegeben ist. Es wird also eine Textauswahl nötig, für die mit dem Hinweise auf das „Wesen“ im Titel der Bücherreihe das lockende Ziel und die nicht minder deutlich ins Auge zu fassende Schwierigkeit bezeichnet sind. Bearbeiter und Herausgeber werden bemüht sein, solche Bausteine zusammenzufügen, von denen jeder für das Ganze der deutschen Geistesgeschichte wichtige tragende Kräfte birgt. Für den Verzicht auf die Vollzähligkeit der Gesamtausgaben dürfte so ein Ausgleich in der Vollständigkeit des Wesentlichen geboten werden.

Zu praktischer Benutzung hofft das „Quellenwerk“ einen Platz eingeräumt zu erhalten

bei Fachforschern, die oft einen Text in größere Arbeiten einzubeziehen haben, der ihnen dann, ohne erst eine neue Sonderuntersuchung zu erfordern, leicht zugänglich sein sollte;

bei Forschergruppen, die bei gemeinschaftlichen wissenschaftlichen Übungen zuverlässige Textunterlagen und Anregungen zu ihrer Verwertung brauchen;

bei Freunden deutscher Geisteswissenschaft, die — außerhalb der Facharbeit stehend — doch mit ihr Schritt halten und ihr auf den Wegen zu den Quellbezirken folgen möchten, aus denen die Gesamtkultur unsres Volkes immer wieder mit dem Zustrom der wesentlichen Geisteskräfte gespeist werden muß.

Dr. Arthur Hoffmann-Erfurt.

# Einleitungen.

# Quellen.

Manuskripte: Soest, Stadtbibl. 33b („Rechtfertigungsschrift").
Cues a. M., Bibl. des Hospitals 21 (Lat. Kommentare Eckeharts).
Trier a. M., Stadtbibl. 72/1056 (Lat. Kommentare Eckeharts).
Erfurt, Stadtbibl. C. A. 2, 181 ( „ „ „ ).

Gedruckte Texte: Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. MA. II. Berlin 1886 (Denifle).
Basler Druck (Tauler-Eckehart) 1521/2.
Büttner, H., M. Eckeh. Schriften und Predigten. I/II. Jena 1903/9. In () Klammern werden die Seiten der Ausg. 1919 beigefügt.
Daniels, A., Eine lat. Rechtfertigungsschrift M. Eckehs., Münster 1923.
Jostes, F., Meister Eckehart und seine Jünger. Freiburg i. Sch. 1895.
Jundt, A., Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge. Paris 1875.
Karrer, O., Meister Eckehart. Das System seiner rel. Lehre u. Lebensweisheit. München 1926.
Pfeiffer, F., Meister Eckehart. Leipzig 1857 (Neudruck: Göttingen 1906).
Sievers, E., Predigten von M. E. (Zeitschr. f. deutsches Altertum 15, 373 ff.) Berlin 1872.
Spamer, A., Texte aus der deutschen Mystik. Jena 1912.
Strauch, Ph., Paradisus animae intelligentis. Berlin 1919.
— Meister Eckeharts Buch der göttlichen Tröstung. Bonn 1910. 2. Aufl. 1912.

Die benutzte Literatur ist die gleiche wie in Karrer, M. E. Hinzuzufügen die Untersuchungen P. Thérys O. P. in „Vie spirituelle", suppl., St. Maximin (Var) 1923 ff.

# I. Einleitung zu den Aktenstücken der „Rechtfertigungsschrift".

Von Otto Karrer-Weggis.

Die Bitte Dr. A. Hoffmanns-Erfurt um eine deutsche Ausgabe der Eckehartischen Rechtfertigungsschrift in Verbindung mit Dr. H. Piesch-Wien schien mir nicht nur durch das anhaltende Interesse für den großen deutschen Mystiker gerechtfertigt, sondern auch durch die Beobachtung, daß die posthume lateinische Ausgabe von P. Daniels sowohl in der Anordnung der Akten wie in der Kommentierung jene Klärung und Vollständigkeit vermissen lasse, die sie zweifellos erreicht hätte, wenn nicht der vorzeitige Tod des Herausgebers dazwischen getreten wäre. Für mich selbst benutze ich die Gelegenheit, die Bemerkungen meines Eckehartbuches über den Kölner Prozeß eingehender zu begründen.

Schon eine kurze Prüfung der Rechtfertigungsschrift läßt erkennen, welche Bedeutung ihr zukommt nicht nur für die Beurteilung des Prozeßverlaufs im ganzen und für die Echtheitsfrage zahlreicher Predigten, sondern auch für die innere Erfassung der Eckehartischen Lehrmeinung und deren Mißhandlung durch die Kölner „Inquisition".

In ersterer Hinsicht — den Prozeßverlauf betr. — hat P. Théry eine Reihe von Feststellungen gemacht, die mir bei Abfassung des Eckehartbuches noch unzugänglich waren, aber sich mit meinen Beobachtungen durchaus decken. Näheres unten.

In der Auffassung der Lehrmeinung Eckeharts scheint P. Théry (dem umgekehrt weder meine Studien noch die lateinischen Handschriften vorlagen) in etwa von mir abzuweichen, doch nicht in einem Maße, daß ich nicht hoffen dürfte, durch die folgenden Seiten im Zusammenhang mit dem vorgelegten „System" des Meisters gewisse überlieferte Anschauungen zu überwinden.

Hinsichtlich der Echtheit der Eckehartpredigten — deren eingehende Untersuchung und vielleicht Zusammenfassung zu einer kritischen Neuausgabe ich in späterer Zeit einmal vorzulegen hoffe — dürfte gerade durch die Hinweise der Rechtfertigungsschrift deutlicher geworden sein, daß in der Pfeifferschen Ausgabe zwar mancherlei Besserungen, Streichungen, Ergänzungen angebracht sind, aber daß sie in der ersten Hälfte fast durchweg echtes Eckehartgut enthält — (die zweite Hälfte wurde von Pfeiffer selbst mehr als Erzeugnis des Eckehartkreises denn als eckehartisch im eigentlichen Sinn angesehen).

Eckeharts Lehrmeinung auf Grund seines Schrifttums im allgemeinen und der Rechtfertigung im besonderen zu würdigen, habe ich H. Piesch um so lieber überlassen, als mir bekannt war, daß ihre vergleichenden Studien über christliche Mystiker sie gänzlich unabhängig von meinen Arbeiten zu einer solchen Übereinstimmung in der Beurteilung Eckeharts geführt hatten, daß mir die Ergänzung meiner historischen und theologischen Gesichtspunkte vom Standpunkt der mystischen Intuition und Religionspsychologie aus nur erwünscht sein konnte.

Was mir somit einleitend zu skizzieren bleibt, ist die Stellung der Rechtfertigungsakten im Rahmen des ganzen Prozesses.

Bei der Prüfung der Schriftstücke zeigt es sich bald, daß der Name „Rechtfertigungsschrift" eine gewisse Ungenauigkeit enthält. In Wirklichkeit haben wir drei verschiedenartige Gruppen von Dokumenten vor uns, die sich zeitlich folgendermaßen aneinanderreihen:

1. Die Anklageschrift des 1. Zensors (Teil A): Exzerpte I. aus dem Trostbuch in 15 Sätzen, II. aus einer Apologie des Trostbuchs in 6 Sätzen, III. aus dem „Genesiskommentar" (in Wirklichkeit aus verschiedenen lateinischen Eckehartwerken) in 12 Sätzen, IV. aus verschiedenen, meist noch erhaltenen Predigten.

Daniels hat in allzu sklavischer Abhängigkeit von der Soester Hds. diesen Teil (A) nach der dazugehörigen Rechtfertigung (B) gesetzt (S. 21—34), was den Überblick einigermaßen erschwert.

2. Die Rechtfertigung Eckeharts auf diese Anklageschrift, datiert vom 26. September 1326 (dem Tag, an dem er sie der Kommission überreichte): Teil B I—IV, Stück für Stück Bezug nehmend auf A I—IV — bei Daniels S. 1—21 und 65/6. (Daniels scheint nicht bemerkt zu haben, daß S. 65/6 sich als Schlußstück diesem Teil der Rechtfertigung [nach S. 21 seiner Ausgabe] anschließt.)

3. Eine zweite Anklageschrift, vermutlich des zweiten Zensors, mit der zweiten Rechtfertigung Eckeharts, letztere diesmal unmittelbar an die einzelnen Zensorensätze angefügt, zu datieren nach Überreichung der ersten Rechtfertigung, umfassend 59 Sätze aus Predigten (bei Daniels S. 34—65), von mir als C (Zusatzanklage und Verteidigung) bezeichnet.

Der Kölner Prozeß war damit nicht abgeschlossen. Zwar fehlen für die weiteren Verhandlungsphasen bisher die Dokumente; doch sind solche mit Bestimmtheit anzunehmen, und zwar bestehend aus neuer Anklageschrift und neuer Verteidigung Eckeharts. Das ergibt sich aus folgenden Anhaltspunkten:

Die Texte der beiden Zensoren A und C sind nicht nur unter sich und gegenüber den erhaltenen Fundstellen verschieden, sondern auch die päpstliche Bulle zeigt wiederholt einen von allen erhaltenen Lesarten abweichenden Text. Ferner sind eine ganze Anzahl von Bullensätzen in den beiden Zensorensammlungen überhaupt nicht enthalten: Satz 2, 4, 5, 6, 7, 16, 18, 19, 25. Und zwar entstammen, mit Ausnahme des 19. Satzes, der aus dem Kommentar zu „Sapientia" entnommen ist, alle diese (über die beiden ersten Zensorensammlungen hinausgreifenden) Bullensätze dem eckehartischen Johanneskommentar, der von den ersten beiden Zensoren überhaupt noch nicht herangezogen worden war. Kardinal Nikolaus Cusanus hat just diese dritte uns noch nicht bekannte Anklageschrift gegen den Johanneskommentar mit der zugehörigen Rechtfertigung des Meisters noch gesehen, wie er in seiner Apologia erwähnt (s. Vansteenberghe, N. v. Cues, 1920, 427).

Solange diese erwähnten Aktenstücke einer dritten Prozeßphase noch nicht wiedergefunden sind, muß sich die Untersuchung auf die Arbeit der beiden ersten Zensoren beschränken. Da ergeben sich nun folgende Beobachtungen, die der Leser selbst bei der Lektüre der folgenden Seiten im einzelnen verifizieren kann:

1. Der erste und zweite Zensor arbeiten in einem gewissen Einverständnis. Sind doch nicht weniger als 25 Sätze (d. i. etwa die Hälfte der beanstandeten überhaupt) ihnen gemeinsam — eine Tatsache, die angesichts der unzähligen Eckeharttexte, die man mit gleichem Recht hätte bekritteln können, wohl nur durch eine gewisse „Konspiration" erklärt werden kann. („Miror, quod non plura opponuntur contra scripta nostra diversorum librorum!" sagt Eckehart ebenso richtig wie ironisch — und wie wir gesehen, ließen sich die Kommissäre den „Wink" nicht entgehen.) Aus gewissen Anhaltspunkten, die im folgenden angedeutet werden, glaube ich nicht fehlzugehen mit der Vermutung, daß der zweite Zensor — bei seiner theologischen Unzulänglichkeit — im Schlepptau des ersten fuhr, will sagen: für zu zensurierende Texte sich etliche Winke geben ließ.

2. Anderseits arbeiten die zwei Zensoren in relativer Selbständigkeit:

a) Während der erste (A) aus lateinischen und deutschen Stücken exzerpiert, beschränkt sich der zweite (C) auf die deutschen Predigten;

b) Für die Predigten haben A und C größtenteils verschiedene Vorlagen vor sich — (wurden doch viele Predigten von mehreren „Stenographen" nachgeschrieben) —, und auch wo sie gleiche Texte vor sich haben, übersetzen sie „selbständig", d. h. mit den Verschiedenheiten des Ausdrucks, die bei individuellen Übersetzungen selbstverständlich sind;

c) die Exzerpte des ersten Zensors (A) verraten ein relativ besseres (immer noch schwaches) theologisches Urteil gegenüber dem zweiten Zensor; dafür sind seine Übersetzungen flüchtiger, seine Auszüge leichtfertiger, bieten im allgemeinen weniger vom Zusammenhang, und beweisen in sprachlich grammatikalischer

Auffassung deutscher Texte gelegentlich eine solche Unzulänglichkeit, daß man fast an einen Nichtdeutschen der Abstammung nach denken möchte[1]). Der zweite Zensor (C) hingegen ist in der philologischen Wiedergabe der Texte genauer, gibt (meist) die Fundstellen an, fügt mehr vom Kontext hinzu und liebt es, zur Verdeutlichung seiner deutschen Vorlage mehr oder weniger synonyme lateinische Doppelübersetzungen zu verwenden (meist durch „vel" oder „sive" kenntlich gemacht) — hingegen ist er philosophisch und theologisch so mangelhaft gebildet, daß er öfter als der erste (obschon es auch bei diesem zutrifft) völlig harmlose, selbstverständliche Gedanken, ja anerkannte Lehrsätze nicht nur des Aristoteles, sondern auch des heiligen Thomas und seiner Schule beanstandet, ja gelegentlich durch seine Beanstandung gewisser Sätze ipso facto eine eigene Meinung zwischen den Zeilen lesen läßt, die selbst in theologischer Hinsicht nicht unbedenklich ist (z. B. Satz 43—49). Vgl. das Urteil Thérys: „Les accusateurs de Cologne n'ont pas toujours fait preuve de grande intelligence, ... ils incriminaient des doctrines parfaitement orthodoxes .... ils ont mérités les épithètes un peu dures que M. Eck. ne leur ménagea pas." (Vie spirit., suppl. Mai 1925, 179.)

3. Die Vorlagen der beiden Zensoren sind teilweise besser als die der Fundstellen bei Pfeiffer, so daß sie gelegentlich zur Verbesserung der dortigen Lesart benutzt werden können — vielfach aber zeigt auch umgekehrt der Vergleich der Zensorentexte mit zweifellos gut überlieferten Originaltexten, daß die Zensorenvorlage verderbt war — oder von den Zensoren mißverstanden bzw. verdreht wurde. Auch das letztere — so wenig es a priori wahrscheinlich wäre — drängt sich angesichts einer Reihe von Textgestaltungen auf, deren Raffiniertheit (ich würde gern weniger sagen) die bloße Annahme einer verderbten Vorlage oder eines Mißverständnisses kaum offen läßt — es sei denn, daß man die „Raffiniertheit" schon in die Nachschrift eines böswilligen „Horchers" verlegt (vgl. Théry, l. c. Mai 1925, 185). Ernste Bedenken gegen die Gesinnung der Zensoren (wenigstens des ersten) erheben sich dort, wo die Entstellung ein geschriebenes

Eckehartwerk, nicht eine Predigt, betrifft; außerdem grundsätzlich gegen die Methode ihres Exzerptes, das dem Zusammenhang wiederholt so wenig gerecht wird, daß ein im Kontext harmloser oder frommer Satz erst und allein durch die unnatürliche Herauszerrung aus dem Zusammenhang anstößig oder häretisch erscheint. Es ist daher unhaltbar (wie im einzelnen sich zeigen wird), wenn Théry schreibt: „Les commissaires ont toujours cité scrupuleusement les textes qu'ils incriminaient" (l. c., Jan. 1924, 171).

Im einzelnen kommen zur Erklärung der Varianten drei Lösungen in Frage, die von Fall zu Fall gegeneinander abzuwägen sind:

1. daß von vornherein, unabhängig von jeder Tendenz, verschiedene „Stenogramme" vorlagen, was natürlich nur bei Predigten der Fall sein kann und teilweise der Fall war;

2. daß einige Predigttexte nachträglich im Hinblick auf den Prozeß „purgiert" wurden oder auch ohne Rücksicht auf den Prozeß, rein um Mißverständnisse der Leser zu verhüten, von einem gutmeinenden Schreiber in „harmloserer" Fassung wiedergegeben wurden. Eine solche Tendenz ist natürlich nicht in solchen Fällen anzunehmen, wo im gleichen Stück anstößige, beanstandete, „häretische" Texte unbefangen beibehalten sind. Tatsächlich ist diese zweite Erklärung in höchstens 1—2 Fällen möglich, aber nicht einmal wahrscheinlich (wie sich zeigen wird);

3. daß es dem Zensor oder bereits dem „Stenographen" an Treue und Redlichkeit in der Wiedergabe der Texte fehlte. Dieser „historiquement peu vraisemblable" Fall erweist sich in mehreren Fällen als geschichtliche Wirklichkeit — wobei man immerhin menschlich besser daran tun wird, solange als nur möglich, lieber an objektives Mißverständnis und Entstellung zu denken als an eigentlich unmoralische Leichtfertigkeit oder Gehässigkeit — wenngleich diese anerkanntermaßen im Prozeß eine gewisse Rolle spielte und auch von Eckehart, neben der intellektuellen Unzulänglichkeit der Kritiker, geltend gemacht wurde.

Es bedarf wohl keiner Begründung, daß die folgende deutsche Übertragung der Akten in all den Fällen, wo der lat. Zensorentext eine Übersetzung aus ursprünglich deutscher Vorlage darstellt (d. i. in weitaus den meisten Fällen) eine Rückübersetzung an Hand der mittelalterlichen Vorlage werden mußte. Das hat zugleich den Vorteil, daß die Abweichungen der Zensoren bzw. ihrer Vorlage von den uns überlieferten Fundstellen ohne weiteres zutage treten. Die Varianten zwischen Fundstelle und Zensorentext sind in der Weise kenntlich gemacht, daß die Lesart des Zensors in Cursiv gedruckt ist, während der Text (und evtl. nächste Kontext) der Fundstelle in eckiger Klammer [ . . . . ] beigefügt wurde. Außerdem sind textkritische Bemerkungen im einzelnen Fall beigefügt, soweit es der Raum erlaubt.

Einige paläographische Lesefehler, die Daniels in seiner Ausgabe unterlaufen sind, wurden von mir stillschweigend verbessert, z. B. Seite 20,17 aurum: verb. clarum; 24,3 ostensivum: verb. ostensionem; 24,24 manifestum: verb. internum; 29,21 verbinde: vel abest ab esse, non est et nichil est; 39,11 sancti: verb. sicut, 43,14 appertinet: verb. appetitus.

Es sei mir zum Schluß erlaubt, ein Wort zu P. Thérys Gesamtwürdigung der Persönlichkeit Eckeharts anzufügen. Des Meisters „Verstiegenheiten", so meint er, sind ganz und gar nicht — wie bisher alle meinten — aus einer religiösen oder gar mystischen Grundhaltung zu verstehen — denn Eckehart sei überhaupt nicht Mystiker gewesen —, sondern einfach aus einer rein dialektischen Begriffsstarrheit: Eckehart war nichts als Metaphysiker oder besser Dialektiker und Logiker in exzentrischem Ausmaß (l. c. 176). Diese Deutung beruht zugestandenermaßen auf gewissen formalen Eigentümlichkeiten der Eckehartischen Argumentation: er liebt es in der Tat, einen Begriff für sich ins Auge zu fassen und bis in die letzten Denkmöglichkeiten auszupressen. Aber (um nur auf eines aufmerksam zu machen) ist denn der Inhalt der Schriften eines Menschen — und die stoffliche Vorliebe, ja Leidenschaft eines Predigers für gewisse Themen — ohne jede Beziehung zu seinem religiösen Wesen

und Charakter? Wenn Eckehart in grandioser Eintönigkeit fast nur von Gott und Seele und ihren geheimnisvollen Beziehungen zu reden weiß — aus welcher Seele sind all die „dialektischen, logischen, metaphysischen Erörterungen" über diesen einen Punkt ausgeboren?

Ist es die eines Logikers, der an mathematischen Deduktionsaufgaben seine Freude hat — oder die eines religiösen Menschen, eines Mystikers, der einer mächtigen Strömung seines Zeitalters folgend, seine scholastische Bildung und spekulative Anlage benutzt, um das „Evangelium vom inneren Gottesreich", von dem er selbst erfüllt ist, seinen Zuhörern zu verkünden? In letzterem Sinn haben ihn jedenfalls die Zeitgenossen und Schüler, die ihn kannten, verstanden, und um dessentwillen haben sie sich für seine „hohen, göttlichen" Lehren begeistert und in ihrem Verkünder nicht so sehr den Mann des Katheders als den „erhabenen, heiligen" Lehrmeister gesehen. Und frage ich Eckehart selbst: was willst du eigentlich letztlich mit all deinen „gar hoch fragen und materien?" so finde ich die Antwort in einem berühmten Text:

„Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen: erstens von der Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werde seiner selbst und aller Dinge, zweitens daß man wieder eingebildet werde in das eine Gut, das Gott ist, drittens daß man gedenke der großen Edelkeit, die Gott in der Seele angelegt, auf daß der Mensch dadurch ins wunderbare Leben Gottes komme, viertens von der Lauterkeit göttlicher Natur — unaussprechlich ist die Klarheit göttlicher Natur!" (Pf. 91, 24.)

Kurz, wer Eckehart als Dialektiker schon „erklärt" zu haben meint, hat den Habit mit dem Menschen verwechselt. Die folgende Würdigung von H. Piesch ist ohne Seitenblick auf (weil ohne Bewußtsein von) Thérys Meinung geschrieben. Um so wertvoller ist sie als unpolemische religionspsychologische Studie.

## Nachtrag.

Während der Drucklegung erhalte ich die Bestätigung für die auf S. 14 meiner Einleitung ausgesprochene Vermutung, daß der erste Zensor (A) der Abstammung nach ein Nichtdeutscher gewesen sei. Nachdem ich durch den freundlichen Hinweis von P. Dr. Ferd. Doelle, OFM., auf das Kölner Stadtarchiv gelenkt war, ergaben die dortigen Nachforschungen, bei denen mir Archivdirektor Prof. Keußen und Assist. Dr. E. Kuphal dankenswerte Hilfe leisteten, das Folgende:

In den „Regesten der Erzbisch. v. Köln" (hg. v. W. Kisky, Bonn 1915) begegnen im IV. Band als erzb. Inquisitoren im Eckehartprozeß in wiederholten Aktenstücken die beiden Namen Dr. Reiner und Fr. Albertus mit ihren Personalien:

n. 1587: Anfang 1326, Erzb. Heinrich bestellt zu Inquisitoren in der Eckehartsache den Mag. Reiner, Dr. theol. und Domherr von Köln, und Fr. Albertus von Mailand, Lektor der Minoriten.

n. 1625: Der erzb. Inquisitor Albert v. Mailand benimmt sich „unverschämt" gegen Fr. Nikolaus O. P., den päpstl. Visitator und Generalvikar des Dominikanerordens in Deutschland.

n. 1632: Meister Eckehart protestiert gegen die gehässige Behandlung seiner Angelegenheit durch die beiden Kommissäre Albert v. Mailand und Mag. Reiner.

n. 1641: Der Kommissär Albert v. Mailand erklärt das Verlangen M. Eckeharts auf Überweisung seiner Sache nach Rom als „frivol" und verweigert sie, wie auch sein collega Reiner am gleichen Tage.

Dieser Fr. Albert v. Mailand ist somit zweifellos identisch mit dem Zensor (A), dem ich ungenügende Kenntnis der deutschen Sprache nachgewiesen habe.

Über seinen Kollegen Dr. Reiner (Frison) erfahren wir in n. 1337 (31. Okt. 1322), daß er als Vertreter des Domkapitels v. Utrecht während der Stuhlverwaisung der dortigen Diözese auf dem Provinzialkonzil zu Köln fungierte.

Fr. Albert v. Mailand seinerseits war an den späteren Phasen des Prozesses allem Anschein nach nicht mehr beteiligt. Laut

„Nekrolog und Memorienbuch der Minoriten“ (Kölner Stadtarchiv, Geistl. Abt. Nr. 197, Bl. 18a), starb er in Köln XV. Kal. Junii (o. J.).

Über seinen Nachfolger als Kommissär im Eckehartprozeß Fr. Petrus de Estate, OFM., läßt sich mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß er ein geborener Kölner war. Nach der Keussenschen Topographie von Köln gab es in der Stadt mehrere Häuser „ad aestatem“ = zum Sommer. Auf fol. 8 b des genannten Memorienbuchs ist ein anniversarium für Peter de Lurinberch und seine Gemahlin Sophie de Estate verzeichnet; nach fol. 51b starb Fr. Petrus de Estate VIII. idus Decembr. (o. J.).

Daß die Franziskaner (Skotisten) die Hauptinteressenten im Eckehartprozeß waren, geht aus den Aktenstücken im ganzen bes. auch n. 1793 der Regesten hervor, wo sie Reklamation beim Papst erheben (im Jahre 1328). Ihre Motion hat wohl in Avignon den Schlag gelenkt, der Eckehart traf — und den Thomismus meinte. Von diesem Gesichtspunkt aus war die Verurteilung Eckeharts die „Sühne“ (bzw. Beschwichtigung) für die Kanonisation Thomas v. Aquins.

# Einleitung zum inneren Charakter der „Rechtfertigungsschrift".

Von Herma Piesch-Wien.

Wer die „Rechtfertigungsschrift" des Meister Eckehart zum erstenmale liest, kann sich jenes Unbehagens vielleicht nur schwer erwehren, das man zu empfinden pflegt, wenn man zwei Menschen „aneinander vorbeireden" hört. Ganz abgesehen davon, daß wir jetzt wissen, wie sehr die seitens der Kölner Kommission gegen Eckehart erhobenen Anklagen von Übelwollen und Feindseligkeit diktiert waren, gewinnt man auch rein sachlich genommen den Eindruck, daß diese Leute die Sprache dessen, den sie vor sich hatten, wohl auch dann kaum hätten verstehen können, wenn sie ihm ganz unvoreingenommen gegenübergestanden wären. Und umgekehrt: daß Eckehart seinerseits nicht recht begriff, was man da eigentlich von ihm wollte. Ja vielleicht fühlen wir uns sogar von diesem Unbehagen gegenseitigen Mißverstehens persönlich irgendwie mitbetroffen, insoferne wir, die wir zunächst nur als Historiker, als Philosophen, als Theologen oder schlechthin als Gebildete von heute an die Lektüre dieser „Artikel" und „Lösungen" herangegangen sind, — auch unsrerseits damit nicht allzuviel anzufangen wissen. Würden wir uns doch von einem der Häresie verdächtigten „Meister" der Dogmatik, der anno 1326 seine Unschuld zu verteidigen im Begriffe steht, etwas ganz anderes erwartet haben — mindestens eine ausführliche in haarscharfen scholastischen Definitionen und Distinktionen sich ergehende Darlegung seiner Lehre und deren Übereinstimmung mit der „doctrina sana". Statt dessen tut Eckehart alles in diesem Sinne Prinzipielle hier gewöhnlich mit einigen Zitaten aus Thomas und Augustinus resp. mit Verweisen auf diese und andere Autoritäten ab, um dafür um so eingehender bei Themen zu verweilen, deren Erörterung an solcher Stelle ihre Wirkung nur verfehlen konnte.

Allein die Rechtfertigungsschrift ist darin nur ein getreues Spiegelbild der persönlichsten Eigenart ihres Verfassers überhaupt. Man wird ihm, das ist inzwischen deutlich geworden[2]), nirgends gerecht, wenn man von rein logischen Gesichtspunkten aus an ihn herangeht. Zwar gewiß — er beherrschte die Wissenschaft seines Jahrhunderts wie nur irgendeiner seiner Zeitgenossen — seine lateinischen Schriften beweisen es zur Genüge — aber sein Um und Auf war das nicht, es war ihm nicht einmal die Hauptsache. Als „Lebe"- nicht als „Lesemeister" hatte er die meisten jener Sätze gesprochen und geschrieben, die ihm die Kölner Kommission nunmehr beanstandete, und als Praktiker und Lehrer des „innerlichen Lebens", nicht als bloßer Theoretiker verteidigte er sie daher auch, — weil er sie niemals anders gemeint und verstanden hatte. Daß ihm dabei keineswegs jeder Beliebige folgen konnte, dessen war er sich allerdings bewußt. So klagt er gerade auch in der „Rechtfertigungsschrift" an zahlreichen Stellen[3]) über das Unverständnis derer, die alles, was über ihren Horizont geht „für Irrtum halten und jeden Irrtum für Ketzerei[4])". Und schon früher hatte er betont, daß seine Rede nur fassen könne, wer „fünf Stücke habe: er soll allen Streit in sich besiegen und soll ausschauen nach seinem obersten Gut und soll dem genügen, wozu ihn Gott vermahnt und soll sich selber vernichten und soll seiner selbst also gewaltig sein, daß er keines Zornes mehr fähig ist[5])".

Daß seine Kölner Widersacher nicht so beschaffen waren, liegt auf der Hand. Allein wenn wir, die wir uns heute, nach 600 Jahren, mit Eckeharts „Rechtfertigung" befassen, ihm nicht in ähnlicher Weise unrecht tun wollen wie seine Henker von damals, so werden wir uns zum mindesten um ein tieferes Verständnis seiner Eigenart als religiöse und sittliche Persönlichkeit bemühen müssen, als jene es hatten. Denn wie die Geschichte gezeigt hat, waren ihm schon zu seinen Lebzeiten eigentlich nur diejenigen gerecht geworden, die ihn auf diesem Wege, die ihn als den Mystiker Eckehart kennen, lieben und verstehen gelernt hatten: seine getreuen Schüler, (Jünger und Jüngerinnen), Heinrich Seuse vor allen[6]). Mit dem Wesen seiner Mystik werden

daher auch wir uns in etwa vertraut zu machen haben, wenn anders er uns seine „Rechtfertigungsschrift" erschließen soll — denn auch diese hat er nicht als bloßer „Professor" geschrieben — er konnte nicht anders.

Daß das Fundament auch der persönlichen Religiosität des Meisters, — nicht nur seines philosophischen und theologischen Systems —, von manchen äußerlich-formgebenden Elementen abgesehen, durchaus in der katholischen Tradition — im definierten und undefinierten Inhalt der Kirchenlehre — zu suchen sei, ist seit Karrers umfassenden Untersuchungen wohl endgültig erwiesen — sehr zum Erstaunen zahlreicher bisheriger Eckehart-Interpreten, die es überall eher als eben da vermutet hätten. Galt doch gerade Eckehart — auch seit Denifle noch — als eine Art mittelalterlicher „Modernist" und „Freireligiöser", der in teils verstecktem und unbewußtem, teils sogar offenem Gegensatz zur Kirche und ihrer Lehre gestanden hätte. Wie sollte ihm, dem so „Modernen", das Dogma, jenes „starre, tote, alle lebendige Religiosität erstickende Prinzip", mehr geboten haben als gewisse äußerliche Anknüpfungspunkte und Anregungen? Ihm, Eckehart, dessen „pantheisierende" Frömmigkeit und dessen „monistisches" Christentum man eher als das gerade Gegenteil eines kirchlich gefaßten Dualismus von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf usw. anzusprechen gewohnt war! Man übersah und übersieht dabei, daß in Wahrheit nirgends so wie hier die Voraussetzungen gegeben sind für jene gesteigerte Gottinnigkeit, die man — unbeschadet aller Spezialdefinitionen — als „Mystik" im allgemeinsten Sinn wird bezeichnen dürfen. Und zwar gegeben sind nicht auf Grund eines „Monismus", der durch das grobmaterielle Gleichnis von Meer und Meerestropfen[7]) gesinnbildet würde, sondern der vielmehr auf einem unvergleichlich innigen Ineinandersein, Anteilhaben, ja Verschmolzensein geistiger Art beruht, auf einer Lebens-, Liebes- und Erkenntnisgemeinschaft, vermöge deren zwar niemals grobhin „alles Gott", wohl aber Gott „alles in allem[8])" ist. Nicht in dem Sinn können sich absolutes und bedingtes Sein vermengen, daß der prinzipielle metaphysische Unterschied zwischen beidem

aufgehoben würde, wohl aber so einander durchdringen, daß Gott und Seele eins werden, ohne doch jemals dasselbe zu sein[9]).

Das Medium dieser „Einswerdung" bildet das „übernatürliche Leben" der Seele — in der Sprache der Kirche die „Gnade" genannt. „Gnade" deshalb, weil es den Wesen, die es empfangen, nicht von sich aus, von ihrer eigenen Natur her, zukommt, sondern freies Geschenk der göttlichen Güte ist, das der Menschenseele den Keim eines neuen Seins, eine neue Wesensform[10]) göttlicher Art verleiht. Als „participatio divinae naturae[11])", als ein „Teilhaben an göttlicher Natur" wird es daher von den Theologen gefaßt, womit ausgedrückt sein soll, daß durch dieses neue Lebensprinzip die Seele angeschlossen wird an den einen innergöttlichen, trinitarischen Lebensstrom, in dem Vater und Sohn und hl. Geist in ewiger seliger Einheit ineinanderfluten. Und zwar ist es, weil Leben geistiger Art ja in gar nichts anderem gegeben sein kann, ein neues Erkenntnis- und Liebes-Vermögen[12]), das die Seele da, keimhaft zunächst als Glaube und Liebe empfängt, jedoch dazu bestimmt, sich dereinst zum Schauen und Lieben „von Angesicht zu Angesicht[13])" zu entfalten. Da aber „das Erkennende im Erkannten, das Liebende im Geliebten ist[14])" und umgekehrt, so ist nunmehr „Gott in ihr" und „sie in Gott" noch unendlich innerlicher und in innigerer Weise, als er der Macht der Gegenwart und dem Wesen[15]) nach der ganzen übrigen, nicht übernatürlich erhobenen Schöpfung innewohnt. Gott in ihr — das ist keineswegs bildlich zu nehmen, sondern ist durchaus real, wenngleich selbstverständlich nicht irgendwie räumlich zu fassen, als sogen. „inhabitatio SS. Trinitatis in anima justi[16])", als ein „Wohnen" der dreifaltigen Gottheit im Seelengrunde und als ein geheimnisvolles Hineingezogensein des Menschengeistes in dieses verborgene innergöttliche Leben. Und sie in Gott — ebenso real, insoferne sie als lebendiges Glied des corpus Christi mysticum eine Einheit bildet mit allen andern gleicherweise Begnadigten in Christus, der zweiten göttlichen Person, dessen Incarnation und Erlösungstat ihn mit uns zu einem Ganzen verschmolzen hat, zu vollkommenster Gemein-

schaft —: der zwischen Haupt und Gliedern[17]), zwischen Weinstock und Reben[18]) vergleichbar. In Christus, im „Sohne" sein, heißt aber, vermöge der dreifaltigen Wesens-Einheit Gottes, auch im Vater und im hl. Geiste, heißt in Gott schlechthin sein. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir[19])."

Damit wären die objektiven Grundlagen der Eckehart'schen Mystik — und der katholischen Mystik überhaupt — kurz umrissen. Als ergänzende Details kommen noch besonders in Betracht: Die Unterscheidung zwischen habitueller (zuständlich innewohnender, „heiligmachender") und actueller (helfender) Gnade, die Lehre von der übernatürlichen Tugend- und „Gaben"-Ausstattung der Seele, kraft deren sie, insbesondere durch die übernatürlichen Vermögen des Glaubens und der Liebe, befähigt wird, den mystischen „Überschwung" über sich selbst hinaus in ihren „Ursprung" zu vollziehen. Ferner die Lehre vom (geschaffenen)[20]) „Seelenfünklein", der geheimnisvollen „Berührungsstelle" von Gott und Seele, dem Einheitspunkt der sittlich-vernünftigen Persönlichkeit des Menschen, von der daselbst stattfindenden Einwirkung des hl. Geistes auf uns durch Erleuchtung und Heiligung u. a. m.

Allein man kann sich dies alles begrifflich angeeignet haben und sogar selbst davon überzeugt sein, ohne doch damit schon den Schlüssel zum vollen Verständnis Eckeharts zu besitzen. Über Kenntnisse solcher Art verfügten ja auch seine Kölner Widersacher und sonstigen Kritiker bis auf Denifle herab, und doch haben sie den Meister so gänzlich mißverstanden. Das Studium der Anatomie und Physiologie des menschlichen Organismus erschließt uns ja auch noch nicht den lebendigen psychophysischen Prozeß als solchen, dessen Grundlagen es behandelt. M. a. W.: Die objektiv-ontologisch gerichtete Betrachtungsweise, wie sie uns die Dogmatik in erster Linie vermittelt, wird einer gewissen Ergänzung von subjektiv-psychologischer Seite her bedürfen, das übernatürliche Leben auch in seiner Auswirkung als innerliches Leben in der einzelnen Seele verstanden werden müssen, wenn wir wirklich dem Mystiker Eckehart näher kommen sollen.

Er selbst mag uns dabei zugleich Studienobjekt und Führer sein. — Zwar besitzen wir von ihm keinerlei „Konfessionen" oder „mystische Selbstbiographie"; auch nicht als geschlossenes System, als geistliches „Itinerarium" hat er seine selbstgemachten oder bei anderen gesammelten und erprobten Erfahrungen dieser Art niedergelegt, wie etwa ein Hugo und Richard von St. Victor, ein Bernhard, ein Bonaventura vor ihm. Vielmehr sind wir bei Eckehart darauf angewiesen, seine Lehre vom „verborgenen Leben eines Gotteskindes" mehr dem Prediger und Seelenführer bei seinen Ausführungen zwischendurch abzulauschen, als daß wir Gelegenheit hätten, ihn selbst eine zusammenhängende Theorie über den Gegenstand vortragen zu hören. Allein das bietet vielleicht sogar Vorteile, insoferne dadurch manche Mängel künstlichen Schematisierens und manche Perspektivenfehler ausgeschaltet bleiben, die Systematikern und Selbstbiographen der mystischen Literatur nicht immer erspart geblieben sind. Und daß dabei das „Persönliche" bei Eckehart zu kurz gekommen wäre, braucht man nicht zu befürchten. Im Gegenteil — er war so sehr Seelsorger, daß er sich gerade als solcher wohl am tiefsten und eigentlichsten zu offenbaren und zu verschenken vermag.

Im Mittelpunkt der Eckehart'schen Predigt steht seine Lehre von der „Gottesgeburt in der Seele". Immer wieder und von den verschiedensten Seiten her kommt er darauf zurück, das Thema in unzähligen Formen variierend und auswertend, so daß es schon deshalb naheliegt, eben hier den geeignetsten Ausgangspunkt für weitere Fragen zu vermuten. Was meint er damit? Was will er darunter verstanden wissen?

Auf die zugehörigen Glaubensgrundlagen weist Eckehart in seinem Defensorium selbst hin, wo er ganz im Sinne der kirchlichen Gnadenlehre vom Wohnen der hlst. Dreifaltigkeit in der übernatürlich belebten Menschenseele ausführt, daß, da Gott überall als derselbe und in der begnadigten Seele in ganz besonderer Weise gegenwärtig ist, er auch an dieser Stätte als Vater seinen eingeborenen Sohn in ewiger Geburt ebenso zeuge wie in der Ewigkeit[21]). M. a. W.: Daß die Seele dieselbe Ewigkeit

selbst in sich trage, resp. in sie hineinrage, in der Gott-Vater ewig seinen göttlichen Sohn gebiert. Und umgekehrt: Die Seele, soferne sie an dem ewigen „Wort" des Vaters Anteil hat durch Gnade, ist selbst in diese Gottesgeburt in gewissem Sinne mit einbegriffen, wird selbst solchermaßen als „Sohn" des Vaters mitgeboren.

Allein mit dieser zweifellos richtigen Feststellung ist vorerst nur sozusagen das „Motiv" für die Symphonie gegeben, die Eckeharts Lehre von der „Gottesgeburt" darstellt. Daß Gott „für uns" geboren werde, d. h. was die erwähnten, objektiv durch die Kirche vermittelten Offenbarungswahrheiten für unser Innenleben subjektiv bedeuten, bedeuten sollen, — das ist es, worauf es ihm vor allem ankommt und wovon er nicht müde wird zu künden. Wann aber wird Gott „uns[22])" geboren? Was muß in uns vorgegangen sein, damit wir glauben können, daß wir dieser „Geburt" im Eckehart'schen Sinn teilhaftig geworden sind? Bedarf es dazu besonderer Offenbarungen oder Visionen über das Geheimnis der Trinität oder dergl.? Kaum — sonst hätte sich Eckehart nicht anderwärts so überaus zurückhaltend allen derartigen Erscheinungen gegenüber geäußert[23]). Oder ist eine bestimmte Form religiösen „Erlebens" damit gemeint? Etwa ein „unmittelbares Wahrnehmen", resp. ein mit der psychologischen Intensität und Selbstverständlichkeit der Wahrnehmung gegebenes Innewerden der göttlichen Gegenwart im Seelengrunde? Das mag unter Umständen darin mitbegriffen sein. Allein Sinn und Wesen der „Gottesgeburt", wie Eckehart sie verstanden wissen will, kann damit unmöglich erschöpft werden. Eine eben diesen Gegenstand betreffende Frage, die der Meister sich einmal selbst in einer Predigt stellt und beantwortet, zeigt es deutlich: „Wie ist das möglich, sagst Du, (daß Gott in Deiner Seele geboren wird): ich empfinde doch nichts davon? Dieses Spüren (enbevinden) liegt nicht in Deiner Gewalt sondern in Seiner . . . darum, wenn es Dir auch so vorkommt, als ob Du ihn nicht spürtest und als ob Du Seiner gänzlich leer stündest — es ist doch nicht der Fall[24])." Nun — ob man ein religiöses „Erlebnis" hat, muß man ja wohl „spüren" und wissen.

Worin sonst aber mag es liegen, was Eckehart meint? Er selbst führt uns um einen Schritt weiter: Noch in derselben Predigt heißt es: „Wenn diese Geburt in Wahrheit geschieht, so vermögen Dich alle Kreaturen nicht mehr zu hindern, sie weisen Dich alle zu Gott, zu dieser Geburt .... alle Dinge werden Dir lauter Gott, denn in allen meinst Du nur noch Gott allein. Wo es Dir mangelt, daß Du in allem und jedem Gott suchst und meinst, da mangelt Dir diese Geburt[25])." Und anderswo: „Wer da wähnt, in Versunkenheit und fühlbarer Andacht, in Süßigkeit und sonderlichem Schmachten mehr von Gott zu haben als beim Herdfeuer oder im Stalle, da tust Du nichts anderes als ob Du Gott nähmest und wickeltest ihm einen Mantel ums Haupt und stecktest ihn unter eine Bank[26])" usw. Aus solchen Aussprüchen, zusammengehalten etwa mit dem vorhin erwähnten über das „Spüren", ergibt sich nun schon einiges: Zunächst einmal, daß Eckehart mit der „Gottesgeburt" unmöglich eine irgendwie fallweise begrenzte Art religiöser Erfahrung im Auge haben kann, sondern offenbar nur einen bleibenden, die verschiedensten äußeren und inneren Situationen gleicherweise umfassenden Zustand, dessen charakteristisches Eintrittszeichen er uns soeben genannt hat: „ob man in allem und jedem Gott suche und meine" — daran mag man sich prüfen und erkennen, denn „ein solcher Mensch ersehnt nichts und sucht nichts und schmeckt ihm nichts als Gott[27])". Also: Gott muß einem Menschen dauernd das brennende, leitende Interesse in allem und jedem geworden sein, das ihn beherrscht wie einen, „der glühend liebt aus ganzer Seele. Ihm schmeckt nichts und geht nichts zu Herzen als seine Liebe, und nichts anderes hat er im Sinn als nur dies allein[28])". Dann werden ihm „alle Dinge lauter Gott[29])". „Gott mit Dir — da geschieht die Geburt[30])."

Aber worin besteht sie? Wieder wird Eckehart selbst uns weiterführen: „Geboren, heißt es, wird Gott in der ledigen (lauteren und freien) Seele, indem er sich ihr offenbart in einer neuen Weise, die ohne alle Weise ist, in einer Erleuchtung, die nicht mehr Erleuchtung, die das göttliche Licht selber

ist[31])." Über das Wesen dieses „Offenbarens" und über die „Weiselosigkeit" der neuen „Weise" des Gott-Innewerdens erhalten wir nun von Meister Eckehart trotz aller Betonung ihrer rationalen Unbestimmbarkeit doch eine Reihe höchst bedeutsamer Angaben:

Zunächst die diesem „Geburtsstande" eigentümliche Gotteserkenntnis betreffend: „Willst Du diese edle Geburt finden, so mußt Du alle Vielheit lassen[32]) .... Alle die Vermögen der Seele mit ihrer Wirksamkeit sind Vielheit. Gedächtnis, Verstand, Wille — sie alle vermannigfaltigen (Dich). Darum mußt Du sie alle lassen ... Da gibt es nun eine Frage: Ob der Mensch diese Geburt finden möge in etlichen Dingen, die sich zwar auf Gott beziehen, aber von außen durch die Sinne eingebracht sind — etwa durch Vorstellungen von Gott, wie daß Gott gut, weise, barmherzig sei, oder was die Vernunft sonst über Gott aufbringen mag ... Nein! ... Denn das ist alles von außen .. es muß aber (in dieser Geburt) alles von innen aus Gott herausquellen, soll diese Geburt in eigentlicher reiner Weise einstrahlen: Dein Wirken muß brach liegen, alle Deine Vermögen müssen Seinen Zwecken dienen, nicht Deinen. Soll das Werk vollkommen sein, so muß Gott es allein wirken, und Du mußt es allein erleiden. Wenn Du aus Deinem Wollen und Wissen gänzlich ausgehst, so geht Gott gern und gänzlich mit Seinem Wissen ein und leuchtet hell in Dir ... Wähne nicht, Deine Vernunft könne dazu emporwachsen, daß Du Gott zu erkennen vermögest. Sondern soll Gott göttlich in Dir leuchten, dazu vermag kein natürliches Licht Dich irgend zu fördern: es muß erst zu einem lauteren Nichts werden und aus sich selbst ausgehn, dann kann Gott mit Seinem Licht einstrahlen. Er bringt mit sich alles wieder, aus dem Du ausgegangen bist und tausendfach mehr und dazu eine neue Form, die alles in sich beschlossen hält." „Da Paulus nichts sah, da sah er Gott[33])." „In ein Vergessen, in ein Nichts muß (der Geist) da kommen, Stille und Schweigen muß sein, wo dieses Wort vernommen werden soll[34]). Da mag man es hören, da versteht man es recht, in dem Unwissen; da man nichts mehr weiß, da weist und offenbart es sich[35]) ... Man soll da kommen zu einer

höheren Form des Wissens, und dieses Wissen soll nicht wieder aus Unwissen stammen; .. geadelt und geschmückt wird da unsere Vernunft mit einem übernatürlichen Wissen, und hier, wo wir in einem Erleiden stehen, sind wir vollkommener, als wenn wir wirkten ... So ist also Dein Unwissen nicht ein Mangel, sondern Dein höchstes Wirken."

Vielheit — Einheit, Selbsttätigkeit — Empfänglichkeit, „wissende Unwissenheit" als neue Einheitsform alles früher in anderer Weise „unwissend" Gewußten: das sind die bekannten Gegensatzpaare, durch die — insbesondere seit Dionysius — die Mystiker den Akt der Beschauung zu charakterisieren versucht haben, als die intuitive im Gegensatz zur vorhergehenden diskursiven Form religiöser Erkenntnis. Ein „einfaches Anschauen der Wahrheit[36])", bei dem wir uns „mehr als Bewegte denn als Selbsttätige" erfahren[37]), wie Thomas es klassisch definiert — jedoch keineswegs rein theoretischer Art, kein bloßes kühles Zur-Kenntnisnehmen, sondern ein Erkennen, das zugleich Liebe ist, ja sogar, solange uns das Glorienlicht mangelt, Liebe weit unmittelbarer denn Erkennen: „Da wird ein Pfeil geschossen sonder Zorn, und man empfindet ihn ohne Schmerz, da wird aufgetan der lautere und klare Brunnen der gnadenreichen Arznei, die meine Augen helle macht, daß sie in wonnesamer Anschauung die Lust der göttlichen Heimsuchung empfindet[38])" .... Glaube und Liebe, von der Gnade über das gewöhnliche[39]) Maß hinaus unterstützt, sind die übernatürlichen Grundlagen dieser neuen „Weise ohne Weise" des Gotterkennens: „Augustinus spricht: Wenn die Seele von der göttlichen Liebe entzündet wird, so wird Gott in der Seele geboren und der hl. Geist ist ein Entfacher der Liebe[40]) ... je größer die Liebe ist, und je stärker der hl. Geist in Gestalt der Gnade weht, um so mehr wird das Werk der Vollendung zugeführt[41])." „Das Licht des Glaubens ist die Ursache dieses Überschwangs der Liebe[42])." „Wohin die Seele mit ihren Kräften nicht zu dringen vermag, dahin trägt sie der Glaube[43])." Jedoch „offenbart sich Gott in diesem Leben nie so ganz, daß es nicht gegen das, was er wirklich ist, ein Nichts wäre[44])". Man „sieht" Gott in der Gnade, „aber von ferne[45])". „Dieweil

Gnade als Gnade (noch nicht als Glorie) in uns ist, können wir Gott nicht schauen[46])."

Wenn sich aus alledem mit Deutlichkeit ergibt, daß dem „gottgeborenen" Stande nach Eckehart als charakteristische Form der Gotteserkenntnis die „Beschauung" eigen ist — als vorwiegend intuitive im Gegensatz zur diskursiven Gebetshaltung von früher — so erschöpft sich doch, wie schon erwähnt, die gesuchte Wesensbestimmung nicht in diesem Merkmal. Nicht nur das im engeren Sinn verstandene Gebetsleben eines Menschen, der dieser Geburt teilhaftig geworden, ist dadurch bedeutsam bestimmt, sondern auch sein gesamtes praktisches Verhalten. „Es ist im Schauen und Wirken nur ein Einziges gegeben. Man ergreift es nirgends besser als in jenem Grunde der Beschauung; aber erst wenn man es fruchtbar werden läßt im Wirken, da erst wird der Zweck des Schauens erreicht[47])." Solchermaßen als Gesamtzustand betrachtet, ist nun für die weiselose gottgeborne „Weise" weiter besonders bezeichnend der sogen. „Wandel in Gottes Gegenwart" und eine gegen früher völlig veränderte Art der Tugendübung und Pflichterfüllung. Einheit statt Mannigfaltigkeit, vorwiegend empfangendes gegen vorwiegend selbsttätiges Verhalten, diese für den Akt der Beschauung kennzeichnenden Momente machen sich auch hier — nur eben auf praktisches Gebiet übertragen — in ausschlaggebender Weise geltend.

Den ersten Punkt, den „Wandel in Gottes Gegenwart" betreffend, haben wir Eckehart schon sagen gehört: „Wenn diese Geburt sich wirklich vollzieht, so vermögen Dich alle Kreaturen nicht mehr zu hindern . . . was immer Du auch siehst und hörst, Du vermagst in allem immer nur diese Geburt entgegenzunehmen. Alle Dinge werden Dir lauter Gott[48])". . . usw. Und anderwärts heißt es: „Wer innerlich recht steht, wie er soll, der steht an allen Orten und bei allen Leuten recht . . wer Gott in Wahrheit hat, der hat ihn auf der Straße und bei den Leuten ebensowohl wie in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle und alle seine Handlungen wirkt nicht sowohl er selbst als Gott in ihm[49])." „Dieser wahrhafte Gottesbesitz[50])", der in einer „innigen Zuwendung und Richtung des Geistes" liegt, „bedeutet

jedoch nicht, daß man beständig in gleicher Weise an Gott denken müßte. Denn das wäre der menschlichen Natur unmöglich im Sinn zu haben, jedenfalls äußerst schwer und auch das beste nicht. Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott, daß, wenn der Gedanke vergeht, auch der Gott vergeht. Vielmehr soll man haben einen wesentlich innewohnenden Gott". . . . . „Wie wenn einer heftig dürstet so mit rechtem Durste. Der tut wohl anderes als trinken, mag auch anderer Dinge gedenken, aber was er auch schaffe . . . ihm vergeht doch das Bild des Trankes nicht[51])" usw. Deutlich ist dieser bleibende unwillkürliche „Zug zu Gott" unterschieden von der angestrengten Eigenarbeit, durch die man sich früher für diese immerwährende Gebetshaltung erst disponieren mußte: „Anfangs gehört ein Dran-Denken und achtsames Vorbilden dazu wie beim Schreibenlernen[52])." „Schließlich aber muß der Mensch mit seinem göttlichen Gegenstand (dermaßen) durchdrungen sein, . . daß ihm Gott als ein Gegenwärtiger leuchtet ohne alle Mühe[53])." „Hierzu gehört viel Fleiß und Liebe und ein eifriges Achten auf sein Inneres und ein helles, wackeres Bewußtsein, worauf die Herzensrichtung gehe" usw.[54]).

Ganz ähnlich gestaltet sich der Umschwung für die „Weise" der Tugendübung und Seelenhaltung im äußeren Schaffen und Wirken: „Wer von Gott geboren ist als dessen Sohn, der liebt Gott um Seiner selbst willen, d. h. er liebt um der Liebe willen und wirkt um des Wirkens willen[55])." „Ob man vollkommene Tugend habe, mag man daran prüfen, ob man sich zum Guten geneigt findet vor allem andern, und ob man die Werke des Guten ohne besonderen Entschluß des Willens wirkt, und ohne daß man jedesmal einen besonderen Vorsatz, ein großes sittliches Ziel sich vorhalte . . . (sondern) sie wirke wie von selbst und aus Liebe zum Guten, ohne ein Warum[56])." „Wie Gott nicht das Seine sucht, in allen seinen Werken lauter steht und frei und sie allein aus Liebe wirkt, so auch der Mensch, der mit Gott vereinigt ist. Er steht lauter und frei in allen seinen Werken und wirkt sie aus Liebe und ohne Warum, allein zu Gottes Ehre. Er sucht nicht des Seinen darin, und Gott wirkt sie in ihm[57])." „Durch

die Gnade des höchsten Gutes werden die Vermögen der Seele gekräftigt, und so wird das Licht des hl. Geistes in der obersten Kraft entzündet. Diese Kraft gestaltet dann in der Seele ihr ganzes Wirken. Darum sagt Jesaia: Gott wirkt alle unsere Werke[58])." „Solche Werke einzig fördern uns, sind unser und sind göttliche Werke, die von innen sind. Zu denen Gott von innen regt und nichts von außen her[59])." „Alles was ich hier sage, das gilt nur von einem vollkommenen Menschen, der in den Wegen Gottes gewandelt ist und noch wandelt, nicht aber von einem natürlichen und ungeübten Menschen, denn für den ist diese Geburt etwas völlig Fernes und Unbekanntes[60])." „Es darf niemanden unmöglich dünken, hierzu zu kommen, da Er es ja wirkt[61])."

„Ohne Warum[62])", ohne immer wieder erneuter Vorsätze und Begründungen zu bedürfen, vielmehr in müheloser Selbstverständlichkeit, nicht „von außen her", sondern „von innen", d. i. durch ein ihm innewohnendes göttliches Prinzip, die Gottesliebe, gelenkt, wirkt der „Gerechte", der „Gottgeborne", das Gute, „um zu wirken" — also nicht um anderer Zwecke willen, nicht um Belohnung oder Befriedigung dabei zu finden — als „göttliches" Werk; ja ihm ist, als wirke gar nicht mehr er selbst, vielmehr nur noch Gott in ihm und durch ihn. Während die Übung der Tugend früher der beständigen Aufmerksamkeit und Anstrengung von seiten des Menschen bedurfte, erscheint diese neue „Weise" jetzt vorwiegend als eine Auswirkung göttlicher Aktivität in der Seele und durch die übernatürlich gestärkten Kräfte der Seele. Es ist das Wirken in sogen. „direkten Akten", das Eckehart hier im Auge hat, jenes den Mystikern wohlbekannte „Getriebenwerden vom Geiste Gottes[63])", das alle Mühe in Lust verwandelt, weil es aus Liebe zu Gott, zum Guten selbst geschieht. „Wer aber die Liebe hat, der hat nicht Mühe oder liebt die Mühe" — sagt Augustinus[64]).

So stellt in der Tat die „Gottesgeburt in der Seele" nach Eckehart einen religiösen Gesamtzustand dar, der das ganze Leben und Verhalten eines Menschen, der seiner teilhaftig geworden, sein „Schauen", „Wandeln" und „Wirken" gleicher-

weise umfaßt und bedeutungsvoll gestaltet[65]). Und wenn es nun doch unternommen werden soll, der „Weiselosigkeit" dieser neuen Weise ihr Geheimnis in etwa abzulauschen, in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen jenes eine Gemeinsame herauszugreifen, das auch Eckehart selbst — wenngleich nicht reflex bewußt — dazu bestimmt haben mochte, in alledem immer nur die eine selbe „Gottesgeburt" zu sehen, so dürfte sich dieses kennzeichnende Merkmal wohl in nichts anderem finden lassen, als in einer Art „Passivität", in einer mehr empfangenden als fühlbar selbsttätigen Einstellung und Gesamtverfassung, in einer Haltung, die mehr als ein Bewegt-Werden[66]), denn als Selbstbewegung erfahren wird, — in deutlichem Gegensatz zu einer vorausliegenden Periode auffallender Aktivität des religiösen Verhaltens. Den vielen benennbaren „Weisen" des selbsttätigen Betens, Betrachtens, Gott-Gedenkens und der Tugendübung ist die eine „weiselose" Weise gefolgt, „weiselos" insoferne, als sie eben gar nicht mehr in einem geräuschvollen und fühlbaren Selbst-Betrieb beruht, sondern gerade in einem „Lassen" alles dessen, in einer abgründigen „Gott-Gelassenheit", einer allesumfassenden Hingabe an Gott:

„Wenn Du Dich Deines Selbst und aller Dinge und alles Eigenen gänzlich und in jeder Hinsicht begeben und Dich mit vollem Vertrauen und ganzer Liebe Gott aufgetragen, geeint und gelassen hast, was dann in Dir geboren wird oder an Dich herantritt, gleich ob äußerlich oder innerlich, lieb oder leid, sauer oder süß, das ist gar nicht mehr Dein, sondern ganz und gar Deines Gottes, dem Du Dich gelassen hast. Gott vollzieht in der Seele seine Geburt, gebiert in sie sein Wort, und die Seele nimmt es nur auf und bietet es weiter an die Kräfte, jetzt als gutes Begehren, jetzt als Liebeswerk, als Dankesgefühl usw. Sein ist alles und gar nicht Dein, was Gott so wirkt; . . . der hl. Geist betet in uns in unaussprechlichen Seufzern, nicht wir. Lasse Du Dich gänzlich und laß Gott für Dich und in Dir wirken, wie er will! Sein ist dies Werk, dies Wort, diese Geburt und alles was Du dazu. Denn Du hast Dich selber aufgegeben, bist herausgetreten aus Deinen Seelenkräften und deren Wirksamkeit und aus Deines Wesens

Eigenbesitz[67])" usw. „Gott begehrt nichts so sehr von Dir, als daß Du aus Deiner Bestimmtheit als Kreatur ausgehst und Gott in Dir Gott sein lassest[68])." „Unsere Seligkeit beruht nicht auf unserem Wirken, sondern darauf, daß wir Gott erleiden. Denn soviel Gott edler ist als die Kreatur, um so viel ist Gottes Wirken edler als meines . . Gott soll wirken und die Seele soll das Gotteswerk erleiden, er soll in ihr sich selber erkennen und lieben, sie soll erkennen mit seinem Erkennen, lieben mit seiner Liebe[69])."

Dazu bedarf es unsrerseits als einzige Voraussetzung der „Abgeschiedenheit", der innerlichen Freiheit und Losschälung nicht nur von allen äußeren, sondern auch von allen geistigen und geistlichen Werken[70]), „so daß Gott der Erwirker sei ganz unmittelbar und die Seele nur das Gotteswerk erleide, dem sich unterwerfe und ganz gehorsam sei, auf daß Gott imstande sei, in der Seele seinen eingeborenen Sohn zu gebären[71])".

Was aber ist „Abgeschiedenheit"? Keinesfalls darf sie mit quietistischer Untätigkeit oder äußerer Zurückgezogenheit in Zelle und Klause und mit gewaltsamem Verzicht auf Verkehr mit Mitmenschen und Umwelt verwechselt werden. Diesem naheliegenden Mißverständnis ist Eckehart wiederholt sehr scharf begegnet. Sondern was er damit meint, ist vielmehr etwas durchaus Innerliches — jene heilige „Passivität" eben, die er nicht müde wird zu empfehlen und die er nicht anders beschreiben kann, denn als „lautere bloße Gott-Empfänglichkeit": „Abgeschiedenheit bringt mich dahin, nur noch für Gott empfänglich zu sein[72])" . . . und da sie solchermaßen „auf den höchsten (Zu)stand geht, in welchem Gott ganz nach seinem Willen in uns wirken kann[73])", ist sie die „höchste Tugend[74])" insoferne sie nämlich alle Tugenden in einer neuen, höheren, passiven Einheits-Form, in einer „weiselosen (einfachen) Weise" in sich begreift.

Passiv? Das Wort hat einen üblen Klang, insbesondere seit Molinos[75]), und schmeckt nach Quietismus, dessen ja Eckehart auch in der Tat vielfach beschuldigt worden ist[76]). Allein es soll damit ja keineswegs behauptet werden, daß die Seele in der Beschauung, im „passiven" Wandel in Gottes Gegenwart und bei den sogen. „direkten mystischen Akten" als aktsetzendes und

damit des sittlichen Verdienstes fähiges Subjekt tatsächlich ausgeschaltet sei. Im Gegenteil — sie hört nicht auf, Akte des Glaubens und der Liebe zu setzen und zwar sogar höchst verdienstvolle. „Eines solchen Menschen Ruhen ist nützlicher, als eines andern Wirken[77])", sagt Eckehart. Nur ist ihm eben diese gänzlich Gottbestimmte Akt-Haltung schon dermaßen Selbstverständlichkeit geworden, daß sie sich ohne stets erneute Motivation und angestrengte Aufmerksamkeit ganz unwillkürlich, habituell in ihm erhält und daher dem Bewußtsein entschwindet. Nicht die Akte als solche sind andere geworden, wohl aber die Weise der Aktivierung, die eben jetzt nicht mehr auf gewöhnliche menschliche Art, also der normalen fühlbaren Selbstbetätigung der seelischen Anlagen entsprechend, sondern „übermenschlich" (ultra humanum modum)[78])" erfolgt — „Gott wirkt über die Kraft der Seele hinaus, nicht nach Art der Seele, sondern wie in Gott göttlich[79])."

Zwar gewiß, aus dem Zusammenhang herausgelöst, findet man bei Eckehart Sätze genug, die dem Wortlaut nach auch bei Molinos stehen könnten — aber bei welchem großen Mystiker gäbe es die nicht? Ja gerade aus Teresa[80]) und Johannes vom Kreuz[81]), also den vom kirchlichen Lehramt anerkannten Klassikern der „via passiva", ließen sich ganze Kompendien solcher Äußerungen zusammenstellen — desgleichen aus Suso[82]), Tauler[83]), Ruysbroeck[84]), welch letztere allerdings als Eckeharts unmittelbare Schüler an dieser Stelle minder beweisend sind, aber auch aus so einwandfreien Zeugen wie Maria Margareta Alacoque[85]), Franz von Sales[86]), Elisabeth v. d. hlst. Dreifaltigkeit[87]), Lucie Christine[88]) usw. Den strengen Begriffswert der einzelnen Worte nicht immer genau abwägend, sind solche Bekenntnisse ja nur bestrebt, ein überwältigend Erlebtes irgendwie sprachlich zu erfassen und müssen daher aus dem Context verstanden, müssen in erster Linie religions-psychologisch, nicht schlechthin ontologisch gewertet werden[89]). Nichts anderes als jene Verschiebung der Initiative von der menschlichen auf die göttliche Seite, die für die Religiosität des Mystikers überhaupt charakteristisch ist[90]), jenes vollkommenste Mit-Wirken mit dem

übermächtigen Impuls der Gnade soll damit gekennzeichnet werden — eine seelische Haltung also, die im Gegenteil höchste Aktivität von seiten des Subjekts erfordert, nur eben eine Aktivität, die sich der Selbstkontrolle des Mystikers umsomehr entzieht, je mehr sie gerade auf größtmöglichste Ausschaltung aller Eigenmächtigkeit und Selbstbetonung gerichtet ist: „. . . aus demselben Grunde, daraus der Vater sein ewiges Wort gebiert, aus dem wird auch sie (die Seele) eine fruchtbare Mit-Gebärerin . . . denn Jesus ist mit ihr eins geworden und sie mit ihm. Sie strahlt und leuchtet mit ihm als eines Lichtes Schein[91])" . . . „denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft (der Seele) also, daß die Seele mitgebiert den Sohn des Vaters und zwar sich als diesen Sohn[92])."

Denn so weit kann diese heilige Passivität, diese Selbst-Vergessenheit im theoretischen, diese Selbst-Losigkeit im praktischen Verhalten des Gottgeborenen sich steigern, daß göttliches und menschliches Erkennen, Lieben, Wirken nur mehr als durch und durch Gott-bestimmte Einheit erfaßt, ja als ein „Aufgehen" in Gott erfahren wird. Im ersteren Falle zeitweilig und flüchtig (in den ekstatischen Gebetszuständen), im letzteren dauernd und habituell im vollendeten Gerechten, im Heiligen[93]).

So erhebt sich nach Eckehart das „Schauen" vorübergehend bis zum psychologischen Ich-Verlust, zur Aufhebung des Selbstbewußtseins, zum „Zusammenfall" von Subjekt und Objekt — niemals jedoch führt es zu ontologischer Wesensaufhebung[94]): „Das ist die höchste Wonne, die dem Geiste zuteil wird, daß er wieder zurückflieht in das Nichts seines Urbildes und als Selbst so ganz darin verloren sei. Seine Wirksamkeit verliert da der Geist, doch nicht sein Wesen. Doch hat das bloße Wesen der Gottheit den Geist aus seinem Selbst zu sich emporgezogen und ihn sich gleich gemacht, so, daß da nur noch ein Wesen erscheint. So völlig hat in dieser Einigung das göttliche Licht den Geist durchleuchtet, daß er mit ihm leuchtet wie ein Licht[95])." „Wenn die Vernunft etwas recht Hohes und Edles zum Gegenstande hat, so zieht sie auch noch die Kräfte, die sie den fünf Sinnen geliehen hatte, an sich, und dann heißt der Mensch sinnlos oder verzückt[96])." „Da

weiß die Seele weder von sich noch von anderen Dingen. Sie weiß sich nur in Gott und Gott in ihr und in ihm alles; alles was in Gott ist, das weiß sie mit ihm und wirkt mit ihm alle seine Werke[97])." „Wenn die Seele rein nur Gott schaut . . da gestillet sie ganz und gar im Wesen Gottes, sie weiß von nichts als ‚wesen da unt got'. Sobald sie sich aber bewußt wird, daß sie Gott schaut und liebt und erkennt, das ist bereits ein Herausschlagen[98]) . . . Ein anderes, sagen die Meister, ist die Kraft, durch die das Auge sieht, und eine andere die, vermöge deren sie erkennt, daß sie sieht[99]) . . . Treffend sagt daher der Herr: das sei ewiges Leben, daß man den einen, wahren Gott erkennt, nicht: zu erkennen, daß man Gott erkennt[100]) . . . Die Gottesschau und ‚mein Schauen' sind einander gar fern und ungleich[101])." „Solange wir beim Schauen stehen (solange wir Gott als einem Erkenntnisgegenstand gegenüber stehen, die Spannung zwischen Subjekt und Objekt für das Bewußtsein besteht) sind wir noch nicht in dem, den wir schauen. Solange ein Etwas Gegenstand unseres Bemerkens ist, sind wir nicht eins in dem Einen. Denn wo nichts als eins ist, da sieht man nichts. Woher man denn Gott nicht sehen kann als mit Blindheit, nicht erkennen als mit Unkenntnis, nicht vernehmen als mit Unvernunft[102])." „Nun wird man fragen, wie es um die verlorene Seele stehe? Ob sie sich denn wiederfinde oder nicht? Darauf will ich antworten, daß sie sich wiederfinde an dem Punkte, wo ein jegliches vernünftige Wesen sich seiner selbst bewußt wird[103])."

Während das „Einssein" im Schauen, die contemplative resp. die ekstatische Selbstvergessenheit in diesem Leben niemals etwas Dauerndes ist, sondern „kommt und geht, wie Gott will[104])", soll und kann dagegen der praktische Ich-Verlust, die ethische Willenseinigung mit Gott, dem höchsten Gut, der wesentlichen Liebe und Heiligkeit selbst, schon hinieden eine immerwährende sein — ja gerade daran erprobt sich ihre Echtheit, wenn sie auch in allen äußeren und inneren „Stürmen" und „Nächten" der Seele unerschütterlich bestehen bleibt[105]). „Keine Einheit ist so innig wie unter den drei Personen der eine Gott, und keine Vereinigung ist so innig, wie zwischen Gott und der

Seele[106])." „Geh Du aus Deinem Selbst gänzlich aus um Gotteswillen, so geht auch Gott gänzlich aus dem Seinen um Deinetwillen. Wenn diese beiden ausgehn — was da bleibt, das ist ein durchaus Einfaches. In diesem Einen gebiert der Vater seinen Sohn, da blüht der hl. Geist aus, und da entspringt in Gott ein Wille, der auch der Seele zugehört[107])." „Die ganze Vollkommenheit des Menschen heißt: Dem göttlichen Willen eingefügt sein, indem man will, was Gott will und wie Gott es will[108])." „Man kann dazu gelangen, daß der äußere Mensch dem inneren bis zum Tode gehorsam sei, und dann bleibt er in Frieden und im Dienste Gottes allezeit[109])." „Wahrlich, es ist nicht genug, daß des Menschen Gemüt in einem vorübergehenden „Nun" vom Irdischen gelöst sei, um sich Gott zu fügen. Man muß vielmehr eine wohlgeübte innere Freiheit haben, die auch ein Vor und Nach kennt[110]) . . . daß wir frei und unerschütterlich erfunden werden, wenn man uns verleumdet, wenn man uns Übles zufügt, wenn selbst Gott uns seinen gegenwärtigen Trost entzieht und es uns vorkommt, als wäre eine Mauer zwischen uns und ihm und wir von ihm allein gelassen im Kampf mit unseren Nöten wie Christus (scheinbar) von seinem Vater verlassen ward[111])."

Solch „wohlgeübte innere Freiheit" ist die Frucht einer Gottesliebe, die „stark ist wie der Tod[112])", die da „scheidet den Menschen, dem Tode vergleichbar", zunächst von allen äußeren Gütern (Freunden, Besitz, Ehren), dann von den inneren geistlichen Werten, wie Andacht, Freude an der eigenen Tugend, Verzückung usw. Aber auch wer solchermaßen „Gott um Gotteswillen gelassen hat[113])", ist noch nicht ans Ziel der Vollkommenheit gelangt. Denn nun erst gilt es den letzten und schwierigsten Verzicht zu leisten, den dieses „mystische Sterben" erfordert — den Verzicht auf sich selbst — bis zur Aufgabe jeglichen Egoismus sogar hinsichtlich des eigenen ewigen Ziels[114]): „Sich selber, die Eigenliebe soll man lassen, so hat man alle Dinge gelassen[115])." Dann erst ist „Gott das Leben eines solchen Menschen um dieses Sterbens aus Liebe willen[116])".

Jedoch bedeutet dieser Verzicht auf „Tugend", auf „ewigen Lohn", ja selbst auf „Gott", nicht etwa, daß einem alles dies

überhaupt gleichgültig werden sollte. Nein, nur ein von außen her treibendes Motiv darf es nicht bleiben: „sunder warumbe" sollen wir das Gute tun um des Guten willen, als „Söhne" eben, die des Vaters Wesen in sich tragen, nicht als Mietlinge[117]), denen es innerlich fremd bleibt; auch nicht als „Knechte" und „Leibeigene" unserer selbst, „die ihr Ich noch festhalten in Gestalt ihrer Tugend[118]), sondern als Freie, als Gotteskinder. Denn „nicht die Tugend soll man aufgeben, man soll sie üben, nur nicht ‚besitzen'[119])" und überhaupt „gilt dieses Zunichtewerden (das mystische Sterben) nur vom Behalten und Besitzen[120])". Und daß Gott „Gott" ist, „hat er von den Kreaturen[121])", d. i. von Wesen, die noch nicht eins geworden sind mit ihm in gänzlicher Willenshingabe. Ein „Nichts[122])" muß die Seele geworden sein, ein Nichts an Eigenliebe und Eigenwillen, erst dann ist die Einigung eine vollkommene, ist sie zur Umgestaltung in Gott, zur „Vergottung" gelangt. Dann erst ist die „Gottesgeburt in der Seele" vollendet, wenn diese eigentlich gar nicht mehr als Selbst ihr eigenes Leben lebt, sondern nur noch „Gott lebt in ihr[123])".

„Ein Freund ist ein ander Ich. Gott ist darum mein ander Ich geworden, damit ich sein ander Er werde[124])." „Ein Gerechter ist, wer eingebildet und übergebildet ist in die Gerechtigkeit. Der Gerechte lebt in Gott und Gott in ihm. Gott wird geboren in dem Gerechten und der Gerechte in Gott[125])." „So wird also die Seele umgeformt in jenes göttliche Sein, wodurch Gott ist und lebt, wie wir auch sagen, . . . daß im Feuer das Holz gleichsam umgeformt werde in das Sein des Feuers. Indem die Seele einzig anhängt jenem göttlichen Licht, dem ungemischten Sein, lebt gleichsam Gott in ihr wie sie im Leibe. ‚Christus lebt in mir'[126]). „Von einem Menschen, der hierzu gekommen, mag man wohl sagen, er ist Gott und Mensch und hat alles von Gnaden, was Christus von Natur. Sein Leib ist so durchflossen von der edlen Wesenheit der Seele, die sie von Gott und seinem göttlichen Wesen empfangen hat, daß man wohl sagen kann: das ist ein göttlicher Mensch[127])."

Das Wesen der Eckehartischen „Gottesgeburt" zu bestimmen, kann nach alledem nicht mehr schwer fallen. Kein zeitweiliges

mystisches Erlebnis ist sie, keine Erleuchtung oder Offenbarung besonderer Art, sondern vielmehr ein das gesamte Leben und Sein des „Gotteskindes" umfassender mystischer Zustand[128]), der „Gott-erleidende" Zustand der „via passiva[129])" — jener zweite Teil des Weges zu Gott, den die „Vollkommenen" wandeln, sie, die nur mehr eine Leidenschaft kennen, von der sie ganz beherrscht werden: Gott, dem sie sich ganz und gar „gelassen" haben durch innerlichen Verzicht auf alle sonstigen Werte — vor allem durch Verzicht auf sich selbst: auf alle Selbstsucht, alle Eigenliebe, allen Eigenwillen. — Und wenn es gleich anfangs auffallend war, daß Eckehart gerade dieses Thema der „Gottesgeburt" so vielfach, ja beinahe unausgesetzt behandelt, ja daß er — soferne er nicht gezwungen ist, einfachhin Dogmatik, scholastische Philosophie oder allgemeine Christenlehre vorzutragen — kaum etwas vorbringt, das nicht irgendwie darauf hinweist oder sonst in Beziehung dazu steht, so war dies nicht Zufall oder Laune, wie es auch nicht bloße Willkür war, gerade von hier aus in seine Mystik einzudringen. Sondern nichts anderes bedeutet diese Vorliebe, als daß er eben eigentlich aus einer grandiosen Einseitigkeit heraus nur dies eine zu sagen und zu künden hatte, das ihm selbst tiefster Lebensgehalt war: den „passiven Weg" der gänzlichen Hingabe an Gott.

Daß er ihn selbst gewandelt ist, diesen Weg des „Gott-Erleidens", daß er ihn also aus eigener Erfahrung kannte, darüber kann wohl kaum ein Zweifel sein. Welcher Mystiker wäre ihn nicht gegangen? Was Eckehart auszeichnet ist vielmehr, daß er sich getraute, ihn zu lehren, ja nicht müde wurde, ihn als den „Weg der Vollkommenheit" als die normale[130]) Höhenlage des christlichen Lebens überhaupt allen zu empfehlen, die da wirklich Gott „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte und aus allen Kräften[131])" lieben wollen. Während er gegen außerordentliche Erscheinungen wie Visionen, Offenbarungen, Ansprachen usw. sich äußerst zurückhaltend verhielt[132]), trug er kein Bedenken, das Ideal der vollkommenen — passiven — Gottesliebe als ein allgemein erstrebenswertes Ziel[133]) jedem vorzuhalten, der nur bereit wäre, den „edlen

Samen[134])", den Gott in uns gelegt, zu voller Entfaltung kommen zu lassen, statt ihn zu dauernder Keimhaftigkeit und Unreife zu vergewaltigen. Denn „Gott ist allezeit bereit, nur wir sind sehr unbereit[135])", versichert er. Und da er weiterhin davon überzeugt ist, resp. aus unmittelbarer wie mittelbarer Erfahrung weiß, daß dieses Ziel auf dem „aktiven Weg", d. i. durch alle noch so gutgemeinte Selbstbetätigung des Menschen allein nicht erreicht werden kann[136]), geht all sein Streben danach, seine „lieben kint" zu jener „Abgeschiedenheit" und „Gelassenheit" anzuleiten, die zwar nicht selbst die Ursache, wohl aber die entscheidende Vorbedingung dafür ist, daß „Gott sich von nun an des Werkes unterwinde[137])", d. h. die Seele in vorwiegend passiver Weise zur Fülle der Gnaden, zur vollkommenen Gerechtigkeit, ja Heiligkeit führe. Keiner charismatischen[138]) oder sonstigen nur Wenigen vorbehaltenen Besonderheiten bedarf es nach Eckehart dazu, sondern einzig und allein der vollen Entfaltung jenes Gnadenschatzes, den wir laut kirchlicher Lehre alle, die wir erlöst sind, in uns tragen: jenes übernatürlichen Lebensprinzips, das als neue göttliche „Form" unser ganzes Wesen gestaltet, keimhaft zunächst, der Seele unbewußt, später aber wenigstens teilweise in seinen Wirkungen dem Bewußtsein des so Begnadigten zugänglich als innerliches Leben des Glaubens und der Liebe. Je mehr nun dieses neue Leben, — das im Sinne dieser Auffassung eben nicht mehr nur das bloße Seelenleben des Menschen ist, sondern vielmehr als Leben Gottes in uns und mit uns von der Seele Besitz ergreift —, ihr Eigenleben in sich hineinzieht, mit sich vereinigt, in sich umgestaltet, umsomehr lebt, erkennt, liebt, wirkt nun eigentlich nicht mehr diese selbst, sondern Gott in ihr, umsomehr ist ihr Leben das in Gott verborgene Leben des corpus Christi mysticum, als dessen Glied sie ja eben in Christus Gottes Sohn ist durch die Gnade. Dies letztere Moment, die starke Betonung der sozusagen sozialen Seite der christlichen Gnadenlehre als Grundlage seiner Mystik ist für Eckehart — wie sonst nur noch für Augustinus[139]) — besonders charakteristisch:

„Das wahre Leben ist nur ein einiges Leben des Christen, zuinnerst jedem Gliedleben. Christus allein ist das Leben eines

wahren Christen. Er ist ihm zuinnerst und nicht gesondert oder getrennt von ihm. Der vergöttlichte, mit Christus innigst vereinigte Christ ist durch die Gnade gewissermaßen Christus geworden[140])." Von der leiblichen Speise, die einer gestern aufgenommen und die heute übergegangen ist in seine eigene Natur, gilt nun nach der Verwandlung alles, was von dem Träger gilt. So gilt vom Menschen, der durch die Gnade Gottes heute Glied des Leibes Christi wurde, daß er in alles eintritt und an allem teil hat, was allen übrigen Gliedern Christi und was Christus selbst gehört[141])" . . . was die einzelnen Glieder tun, ist Tun des Trägers und was der Träger tut, gehört dem Ganzen zu, nicht nur der Seele und nicht nur dem Leibe, geschweige denn dem einzelnen Gliede[142])." . . . Überhaupt dieselbe Tätigkeit geht aus von ihnen beiden, und weit inniger noch ist diese Einigung der Heiligen mit Gott, der Heiligkeit, als die Einigung der leiblichen Glieder in dem einen Leibe ist[143])." „Gott wirkt in der Seele sein eigenes Werk. Das Werk ist die Liebe und die Liebe ist Gott[144])." „Gnade ist das Leben der Seele. Ihr Ziel ist: eins zu sein mit Gott, mit ihm zu leben und zu wirken[145])." In diesem Zusammenhang verstehen sich dann ohne weiteres Sätze wie: „Was Gott wirkt, das wirkt er selbst, der vergöttlichte Mensch, und was Gott ist, das ist er selbst, — ein Leben und ein Sein[146])." Oder: „Wie sind wir ‚Gottes Söhne'? Dadurch, daß wir ein Wesen mit dem Sohne (Christus) haben[147])." — Denn „was die Seinen tun, das tun sie durch seine, Christi Kraft[148])".

Jedoch dies alles kann mehr oder weniger bewußt in das Innenleben des Menschen hineinragen, kann nur fallweise hie und da, oder aber dauernd sein gesamtes Tun und Lassen bestimmen, kann ein bloßes Schlummern göttlicher Keime in unserem Innern sein, aber auch ein Wachsen, Blühen und Fruchttragen. Gott kann bloß „in uns" oder auch „uns" geboren sein[149]). Und damit ist das Wesentliche gesagt: seinsmäßig (ontologisch) findet die „Gottesgeburt" in der Seele statt durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade — psychologisch dagegen erst dann, wenn die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott, die bis dahin nur der Anlage nach und in ihrer Entwicklung vielfach

gehemmt in der Seele gegeben war, zu einer gewissen Reife gediehen ist — beim Eintritt in die „via passiva". Mit Eckehart zu reden dann, wenn sie sich im gesamten „Schauen", „Wandeln" und „Schaffen" des Gotteskindes auf jene „übermenschliche[150])" Art auszuwirken beginnt, die dem Mystiker nun auch subjektiv bis zu gewissem Grade zu Bewußtsein kommt als neue „weiselose" Weise des Gott-Innewerdens[151]), des „Gott-Erleidens", für die ihn seine Eigentätigkeit nur disponieren[152]), die sie ihm keineswegs „erwerben" konnte. Dies neue, das gesamte Tun und Lassen des Mystikers umfassende Innewerden Gottes und seines Wirkens in uns, bleibt zwar auch jetzt noch ein „Leben aus dem Glauben", ist nicht das Schauen „von Angesicht zu Angesicht", das dem Jenseits vorbehalten bleibt[153]), aber es ist doch auch jetzt schon ein Lieben mit jener Liebe, durch die wir selbst geliebt sind[154]), und eine neue ungekannte Seligkeit[155]). Denn „nicht davon ist der Mensch selig, daß Gott in ihm ist und ihm so nahe ist, sondern davon, daß er weiß, wie nahe er ihm ist und daß er ihn erkennt und liebt[156])".

Und weiter: psychologisch kann die Verschmelzung zwischen göttlichem und menschlichem Ich eine mehr oder minder vollständige werden — nicht aber ontologisch[157]). Wir sind zwar durch die Gnade eins mit Christus, sein Leben ist unser Leben, sein Wirken wirkt sich aus in uns und durch uns — aber „wir werden niemals selbst Christus und Erstgeborener[158])", sowenig wie der Leib jemals die Seele ist, wenngleich dem Ich-Bereich der Seele auch der Leib mit angehört[159]).

In der Tat ergibt sich aus dieser dem „Uneingeweihten" nicht geläufigen Unterscheidung zwischen ontologischer und psychologischer Betrachtungsweise des göttlichen Lebens in uns — in seiner Eigenschaft als „übernatürliches Leben" einerseits und als „innerliches Leben" andrerseits — die Lösung des größten Teiles aller jener Mißverständlichkeiten in Eckeharts Lehre, die ihm so teuer zu stehen gekommen sind. Aber nicht innere Unausgeglichenheit ist es, die diese scheinbaren Widersprüche bedingt, sondern in erster Linie das für den Prediger Eckehart überaus charakteristische Bestreben, für seinen Gegenstand

größtmöglichstes Interesse zu wecken[160]), die Zuhörer durch scheinbare Ungereimtheiten, ja durch Paradoxien zu fesseln — in der Hoffnung, sie auf diese Weise dann auch für den tieferen Gehalt seiner Worte zu gewinnen. So verstehen sich im Lichte dieser absichtlichen Doppelsinnigkeit alle die Aussprüche, die scheinbar auf eine Aufhebung der Einzigkeit des Gott-Menschentums Christi hinauslaufen, also jene Sätze, die irgendwie besagen, daß alles, was von Christus gilt, für jeden guten und göttlichen Menschen, für jeden „Gerechten" ebenso gelte[161]). Denn selbst wenn man, wofür Karrer die Möglichkeit durchgängig aufgezeigt hat, alle derartigen Sätze ganz korrekt aus der Gnadenlehre resp. aus dem Dogma vom corpus Christi mysticum begründet, so bleibt doch immer noch die Frage offen, aus welchem tieferen seelischen Anlaß heraus bei Eckehart gerade diese Konsequenzen gewisser Glaubenssätze eine solche Rolle gespielt haben mochten. Die Psychologie der „via passiva" beantwortet die naheliegende Frage: Die religiöse Erfahrung der Ich-Substitution, die dem Mystiker Eckehart im Mittelpunkt seines Innenlebens stand, rang im Gelehrten, aber auch im Prediger Eckehart, um Gestaltung bis an die Grenzen der Sagbarkeit hinaus, wobei es ihm, dem „Meister" der Theologie und Philosophie, naturgemäß näher lag, sich die Ausdrucksmittel hierzu mehr auf gedanklichem Gebiet als sonstwo zu suchen.

Ja von diesem Gesichtspunkt aus kann geradezu Eckeharts ganzes „System", — auch insoferne es scheinbar rein theoretisch fundiert ist, — als der in rationaler Form kristallisierte Niederschlag dieser seiner mystischen Grundintuition verstanden werden. Seine so überaus immanenzbetonte Seins-Metaphysik, seine Lehre vom „Nichts" der Kreatur, von der „Wesenseinheit" Gottes und der Seele, der „Umwandlung" in Gott — wo anders hat all' das, unbeschadet seiner sonstigen begriffsgeschichtlichen Provenienz, allein in seiner charakteristischen Bedeutung für Eckehart betrachtet, seine tiefste Quelle als in der religiösen Erfahrung eines Menschen, dem Gott allein groß geworden ist[162]), der selbst darum ringt, ein „Nichts" an Selbstsucht und Eigenliebe zu werden, eines Menschen, der sich in allem Tun und Lassen ganz und gar

bestimmt weiß von göttlicher Initiative? Oder: die starke Einheits-Tendenz, die sich überall bei ihm, am auffallendsten in seiner Darstellung der Gotteslehre, geltend macht, — so sehr, daß man darin schon eine Beeinträchtigung des Trinitätsgeheimnisses erblicken wollte[163]), — wie bezeichnend ist sie für die intuitiv-einfache Gesamteinstellung des Mystikers, dem sich alle begriffliche und sonstige Mannigfaltigkeit zusammengefaßt hat in jene höhere Einheit, die „als neue Form alles in sich beschließt![164])" Und um nur noch ein besonders aufschlußreiches Beispiel zu nennen: Die Lehre vom „Fünklein", dem Seelen-Licht oder „Bürglein" der Seele, das sich aber im Grunde genommen „jeder Bezeichnung überhaupt widersetzt[165])", da es weder „dies noch jenes" ist, sondern höher erhaben über jedes „dies und das", als der Himmel über der Erde, das nicht identisch ist mit den Kräften der Seele, auch nicht mit deren obersten, Verstand und Wille, sondern jenseits alles dessen bloßes „Wesen" ist, ein gänzlich Einfaches, Namen- und Weiseloses, „so wie auch Gott unendlich einfach ist und erhaben über alle Namen und Weisen": Die Lehre vom geheimnisvollen Seelengrund, in den „nie ein Bild oder Begriff hineinlugte", auch Gott nicht, soferne er als dreipersönlich und im „Schleier" seiner Attribute von uns erfaßt wird, sondern einzig und allein „um den Preis aller seiner göttlichen Eigenschaften und Namen" als bloßes Wesen — verrät sie nicht ganz unwillkürlich und abgesehen davon, daß ihre rationalen Elemente durchaus nicht originell Eckehartisch sind[166]), so, wie er sie faßt und auswertet, deutlich genug ihre psychologische Bedingtheit und Herkunft aus dem „weiselosen" Akte der Beschauung und passiven Tugendhaltung, der sich jenseits aller diskursiven Verstandes- und Willenstätigkeit vollzieht — ohne Begriffe und Bilder — in vollkommenster Einfachheit? Zwar gewiß — alles dies hat, formal gesehen, auch seine historisch-ideengeschichtlichen Voraussetzungen, im Neuplatonismus, bei Pseudo-Dionysius, bei Augustinus, bei Thomas, bei Bonaventura[167]) usw. Und umgekehrt fehlt es, bei Eckehart selbst am entsprechenden Orte nicht an der zugehörigen korrekt scholastischen Begründung. So hat Karrer, am ausführlichsten für

die „pantheisierende" Seinslehre des Meisters gezeigt, daß deren Elemente sich durchwegs auch bei Thomas usw. wiederfinden[168]). Allein der Akzent, möchte man sagen, liegt bei Eckehart doch anderswo, — der Quellpunkt seiner Lehre ist ein anderer, liegt nicht im Rationalen selbst, sondern in des Meisters mystischer Religiosität.

Noch durchsichtiger als auf theoretischem Gebiet erweisen sich diese Zusammenhänge naturgemäß überall da, wo es sich um Fragen der religiösen und ethischen Praxis handelt. So etwa wenn es heißt, daß man vor „Gott" fliehen müsse, Gottes wegen[169]) — um nämlich jenes unmittelbareren Gottesbesitzes teilhaftig zu werden, der der Beschauung eigen ist. Oder wenn wir hören, daß die „Tugend" nur ein Mittelding sei zwischen Laster und Vollkommenheit[170]) — solange sie nämlich der gänzlichen Selbstlosigkeit noch entbehrt, sich nicht zum Wirken „sunder warumbe" erhoben hat. Oder wenn behauptet wird, daß der vollkommene Mensch eigentlich nicht „bete[171])" — insoferne nämlich, als ihm überhaupt zuständlich ist, was ein anderer sich im Gebet erst immer von neuem erringen muß —: die gänzliche Gleichförmigkeit und Einigung mit dem göttlichen Willen. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Wenn die hiermit aufgedeckten Leitlinien der Mystik Eckeharts das Richtige treffen, wenn es wahr ist, daß die Seelenhaltung der „via passiva" in weitgehendem Maße den psychologischen Schlüssel zu seiner Gedankenwelt bildet, dann müßte sich dieses Erklärungsprinzip auch seiner Rechtfertigungsschrift gegenüber bewähren. Und dies ist in der Tat der Fall, so sehr, daß man geradezu sagen könnte: was in ihr nicht Berufung auf den allgemeinen oder speziellen Lehrgehalt der scholastischen Philosophie und Theologie überhaupt ist — und wie sehr Eckehart auch hierin noch von diesem Gesichtspunkt aus bestimmt ist, wurde schon angedeutet[172]) — was also darin nicht als religiöses und wissenschaftliches Gemeingut seiner Zeit und Bildungsklasse angesprochen werden muß, das gehört durchaus in mehr oder minder unmittelbarer und auffälliger Weise in diesen Zusammenhang hinein und wird auch nur aus ihm verständlich.

Ja seine ganze Rechtfertigung, soweit sie nicht rein autoritativ auf den betreffenden Parallel- und Quellstellen bei Thomas, Augustinus usw. beruht, ergibt sich eigentlich durchwegs aus der entsprechenden Bewertung jener ontologisch-psychologischen Doppelsinnigkeit seiner Lehre, die nur „Unverständigen" (rudes), mit dem passiven Weg Unvertrauten, als Ungereimtheit und Blasphemie erscheine, richtig aufgefaßt dagegen einzig und allein der Vermehrung der Gottesliebe in den Seelen diene[173]). Bezeichnender könnte seine Beweisführung nun allerdings gar nicht lauten. Bekennt er doch damit ausdrücklich, daß es ihm bei allem, was er gelehrt, keineswegs darauf angekommen sei, die Welt mit neuen und originellen Gedanken um dieser selbst willen zu bereichern, sondern daß er vielmehr mit alledem nur im Auge gehabt, die ihm Anvertrauten zu jenem Übermaß an Liebe und Interesse Gott gegenüber hinzuleiten, das dem Stande der „Gottgeborenen" dem mystischen Zustand der „via passiva" wesentlich ist. Die „Rechtfertigungsschrift" wird nicht müde, dies bei den verschiedensten Gelegenheiten zu betonen: daß die beanstandeten Sätze „nur in dem Sinne falsch und irrig sind, den jene herauslesen, die sie angreifen, auf gesunde und fromme Art verstanden dagegen eine schöne und nützliche Glaubenswahrheit und Sittenlehre enthalten[174])". Daß er, Eckehart, nur in dieser Absicht, „ad commendendam divinam bonitatem" seine „verfänglichen" Lehren vorgetragen habe, vor allem auch die vom „Seelenfünklein[175])" oder der „Seelenburg", die, so verstanden, wie er sie meine, „eine schöne, sittlich richtige, fromme und zur Gottesliebe entflammende Wahrheit" darstelle[176]) und „den Menschen lehrt, allem zu entsagen und sich in Wahrheit zu entblößen, arm zu sein und keinerlei irdische Liebe mehr zu kennen, um ein Jünger Jesu Christi zu werden, Gott aber weiselos und ohne jede eine Weise einschließende Eigenheit zu lieben[177])". Oder von der „Gottessohnschaft", welcher Gedanke „wie vieles andere den Menschen auf beste Art zu einem heiligen und frommen Leben anleite[178])" und, hier als religiös-ethische Entwicklungsstufe gefaßt, ganz ausdrücklich an die Bedingung einer überragenden Gottesliebe geknüpft wird: aus Liebe, nicht aus Furcht,

muß wirken, wer da „Sohn" sein will (das Wortspiel „filius—philos" läßt sich im Deutschen nicht gut wiedergeben), nichts anderes darf er haben, darin er ruhe und das er liebe, denn Gott allein[179]). Ebenso IX/48[180]), wo wieder unter Hinweis auf die enge Beziehung zwischen Liebe (philos) und „Sohnschaft" (filius) erklärt wird, daß „Sohn" ist, wer außer Gott nichts hat, da er sein Haupt hinlege, der alles aus Liebe, nichts aus Furcht wirkt und der keinen „Vater" hat als Gott allein. In ähnlicher Weise wird der seelsorgliche Wert anderer „ketzerisch" klingender Materien hervorgehoben und verteidigt. So für die Lehre vom „Gerechten[181])", von der „Gottgleichheit" der Menschenseele[182]), von der „Nichtigkeit" des Bittgebets[183]), von der „Gottesgeburt" in der Seele[184]), von der Verächtlichkeit ja dem „Nichts" der Kreaturen[185]), von der „Ungüte" Gottes[186]) usw. Und gleichfalls nur in diesem Sinne, um zur Gottesliebe „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte und aus allen Kräften[187])" zu begeistern, habe er sich auch gleich anderen Predigern und Seelsorgern der „locutio emphatica" bedient: um „Gottes Güte und Liebe zu empfehlen, der aus sich selbst ganz und gar gut ist, welche Güte es nicht leidet, für sich allein zu bleiben (sine germine esse), weshalb er sich selbst hingibt und alles was er hat, wenn nur wir fähig sind, es zu empfangen[188])".

Jedoch nicht nur didaktisch, auch inhaltlich gesehen, ist Eckeharts „Rechtfertigungsschrift" ein Dokument der „via passiva":

Am augenfälligsten — keineswegs am unmittelbarsten — überall da, wo sie deren Prinzipien von theoretischen Gesichtspunkten her behandelt; teils philosophisch: im Sinne der bekannten scholastischen Auffassung von der Formierung des Aktes durch das Ziel — IX/56[189]) — oder unter Berufung auf Augustins Lehre von der Gemeinschaft zwischen „Schauendem und Geschautem, Liebendem und Geliebtem usw." — IV/2; IX/19; IX/34; IX/53[190]); teils theologisch: als Konsequenz aus dem „Einwohnen" Gottes in der begnadigten Menschenseele[191]) resp. aus der Gnaden-Gliedschaft aller Erlösten im corpus Christi mysticum[192]). Hierher gehören weiter auch alle die

Stellen, die seiner Lehre vom „Gerechten" gelten; denn diese besagt ja gar nichts anderes, als daß der zuinnerst mit Gott geeinte Mensch durch die göttliche Gerechtigkeit selbst gerecht sei, die in ihm sich auswirkt und zur Darstellung gelangt[193]). Wie sehr Eckehart gerade auch hierin mißverstanden wurde, beweist die große Anzahl der diesen Gegenstand behandelnden „Artikel" resp. Einwände seitens der Kölner Kommission. Es kommen insbesondere in Betracht art.: I/1—5; II/3, 5, 6; III/2, 4; IV/3; V/1—5; VI/3, 4, 6; VIII/3; IX/35; IX/37; IX/44. Darunter besonders ausführlich im Sinne des „passiven Weges" entwickelt in art.: V/7 und V/15. Ferner V/13[194]).

Auch solche Stellen der Rechtfertigungsschrift, die, ganz abstrakt und allgemein gehalten, der besagten Beziehung zunächst ganz fern zu liegen scheinen, erweisen sich bei näherem Zusehen als in diesem Sinne nur umso bezeichnender. So u. a. im Falle der „Vorbemerkungen[195])", mit denen Eckehart seine Verteidigung eröffnet: Während es auf den ersten Blick nicht recht deutlich ist, was diese allgemeinen Erörterungen über den „Guten und die Güte" über die Gesetze der Formübertragung vom Aktiven auf das Passive, über die sachliche Einheit aber beziehungsmäßige Verschiedenheit von „Zeugendem und Gezeugtem" usw. in solchem Zusammenhang bedeuten sollen, wird dies alles durchaus verständlich, wenn man auch hierin die charakteristischen Leitgedanken der Eckehartischen Mystik wiedererkennt: der „passiven Gerechtigkeit", der „Umgestaltung in Gott", des Wirkens „göttlicher Werke", der „Gottesgeburt in der Seele" usw. Ob Eckehart selbst sich der Provenienz und Tragweite dieser seiner einleitenden Bemerkungen irgendwie bewußt war, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls bleibt es interessant genug, daß er damit gleichsam selbst die Prinzipien der „via passiva" zum allgemeinen Schlüssel seiner Lehre sowie alles dessen erklärt, was er zu deren Rechtfertigung noch im einzelnen vorbringen wollte.

Was nun diese Details selbst betrifft, so tragen sie in der Tat, psychologisch gesehen, gleichfalls durchgängig diesen Stempel. Die Form der Darbietung variiert, die Sache, um die sich

Eckeharts Ausführungen drehen, bleibt immer dieselbe, gleichviel ob es sich dabei um gewisse überkommene Gedanken- und Vorstellungssymbole handelt, die er vorwiegend im Anschluß an des falschen Dionysius negative Theologie vorbringt, oder ob er sich mehr auf eigenem Boden damit bewegt. Zur ersteren Gruppe gehört insbesondere: die Lehre vom „Nichts" der Kreatur (IV/15; VIII/15; IX/11; IX/13; IX/43; IX/49)[196]) von der „Ungüte" Gottes (IX/54)[197]), der Umwandlung resp. Umgestaltung in Gott (I/10; VIII/1; IX/39)[198]) vom „Einswerden" mit Gott (IX/14; X/18; IX/59)[199]). Zur letzteren: die Lehre von der „Gottessohnschaft" (V/13; VIII/1; IV/1; IX/7; IX/15; IX/59)[200]), von der „Gottesgeburt" (IV/1; IX/4; IX/33; IX/38; IX/39; IX/53; IX/37)[201]), von der „Gottgleichheit" der Seele und ihrer „Wesenseinheit" mit Gott (I/7; I/13; IV/2; IV/1; IV/5; IV/7; IV/8; V/10; V/14; VIII/1; VIII/4; VIII/5; VIII/7; VIII/8; VIII/10; VIII/14; IX/7; IX/14; IX/15; IX/24; IX/25; IX/29; IX/34; IX/36; IX/37; IX/38; IX/40; IX/59)[202]), vom „Seelenfünklein" oder „Bürglein" (VIII/6; VIII/7; VIII/13; II/1; IX/51; IX/3; IX/15; IX/6; IX/7; IX/8; IX/12)[203]), von der „Abgeschiedenheit" (I/5; V/5; IX/10; IX/15; IX/20)[204]) und „Gelassenheit" (I/7; V/7; IV/16; IX/27; IX/37; IX/41)[205]), von der ethischen Wertlosigkeit des äußeren Tugendaktes gegenüber der Göttlichkeit des innern (I/6; III/12; VII/12; IX/31)[206]). Besonders charakteristisch sind ferner die Ausführungen über das „innerliche Leben" des Gotteskindes (I/11; V/11; IV/1)[207]), über die „Sündlosigkeit" des Gottgebornen (I/14; V/14)[208]), über die „wahre Reue" (V/7)[209]). Darüber, daß der Vollkommene eigentlich nicht „bete" (IV/10)[210]), daß man „Gott um Gottes willen verlassen" solle (IV/12; IX/17)[211]), daß Gott „vollkommener durch Entbehren denn durch Besitzen empfangen werde" (I/9; V/9)[212]), daß der Vollkommene es liebe, für Gott zu leiden (I/12; V/12)[213]), über das „Sterben" aus Liebe (VIII/11)[214]), über gänzliche Willens- und Selbst-Hingabe bis zum Wunsche eigener Verdammnis um Gottes und der Brüder willen (VIII/12; IX/17; I/7; V/7; IV/16; IX/37)[215]), über die „Weise sonder Weise", durch die wir Gott wesentlich lieben (IX/32; IX/51)[216]),

über das göttliche Sein, Erkennen, Wissen, Lieben, Wirken des Menschen im Stande der passiven Einigung (V/5; V/4; V/13; IX/7; IX/31; IX/53; IX/56)[217]).

Welche Bewandtnis es mit alledem hat und inwieferne die besagte Doppelsinnigkeit solcher und ähnlicher Sätze Eckeharts von ihm selbst gewollt war und in den Dienst seiner seelsorglichen Absichten gestellt wurde, bedarf nach allem Vorangegangenen keiner besonderen Erwähnung mehr:

Er hat sich als „Lehr-" und „Lebe-Meister" der „via passiva" gerechtfertigt.

Seine Tragik war es, daß er in grenzenlosem Idealismus und unbekümmert um alle, auch gut gemeinten Warnungen[218]) die Tragweite einer Wahrheit nicht entsprechend abgeschätzt hat, die er doch selbst ausgesprochen: daß zwar Gott allezeit bereit ist, allen alles zu geben, wir aber sehr unbereit sind, es aufzunehmen[219]). Zutiefst davon überzeugt, daß wir alle berufen sind, „das Leben zu haben, und es in Fülle zu haben[220]), hat er nicht geahnt, wie sehr man sie mißdeuten und gegen ihn selbst mißbrauchen würde — seine Predigt vom „Gott-Erleiden".

# Anmerkungen zu den Einleitungen.

[1]) Die Namen der beiden Kommissare, die wohl identisch sind mit den Zensoren, sind Reyner (oder Renherus, nicht Benherus, wie es bei Daniels irrtümlich heißt) Frison (von Friesland[?]), also ein Deutscher, und Fr. Petrus de Estate, Custos, OFM., der aber nach Aufschluß der beiden Aktenstücke Archiv II 627 und 633 bald von Fr. Albertus OFM. abgelöst wurde. Meine Erkundigungen über die Heimat der beiden letzteren an zuständigen Ordensstellen haben bisher zu keinem Resultat geführt.*)

[2]) Vgl. K (Karrer. Siehe Quellenverzeichnis) S. 20 ff.

[3]) Dan. (Daniels. Siehe Quellenverzeichnis) 2/10 ff; 4/8; 13/1 ff; 34/20 ff; 38/3; 47/30; 52/11; 54/17; 65/24 ff.

[4]) Dan. 65/21 ff.

[5]) Pf. (Pfeiffer. Siehe Quellenverz.) S. 2. Zitiert aus Cod. Monac. Germ. 365 fol. 192b.

[6]) Vgl. K. 22, 31.

[7]) Vgl. Dan. 34/29. Zu Pf. 467/6 und 662/20. Vgl. K. 339, 340.

[8]) I. Kor. 15/28. Vgl. Dan. 54/33; 56/4, 16.

[9]) Vgl. Pf. 180/40; Dan. 58/1; 63/21 ff; 64/4. Vgl. Sievers 426/50.

[10]) Vgl. Thom. I 2. 110, 4.

[11]) 2 Petr. 1, 4. Vgl. Thom. II 2. 19, 7.

[12]) Thom. In 2. Kor. 6/16 lect. 3 vgl. I, 43, 3.

[13]) I. Kor. 13, 12.

[14]) Thom. I. 43, 3. Vgl. I 2. 66, 6 und I. 27, 3.

[15]) Thom. I. 43, 3. Vgl. I. 8, 1.

[16]) Vgl. Jo. 14/23. Vgl. Thom. I. 43, 3, 2.

[17]) I. Kor. 12/12 ff; Kol. 1, 17.

[18]) Jo. 15/1.

[19]) Act. 17/28. Von Eckehart in diesem erweiterten Sinne zitiert in Dan. 65/18.

[20]) Vgl. K. 321 ff.

[21]) Dan. 14/10 ff.

[22]) Pf. 151/13.

[23]) Vgl. Pf. 240/19; 48/10 usw. Dazu K. 26, 336.

[24]) Pf. 28/7 ff. — 28/19.

[25]) Pf. 28/32 . . . 29/6 . . . 29/9 ff.

[26]) Pf. 66/10 ff.

[27]) Pf. 547/32 ff.

[28]) Pf. 549/5 ff. (Nach K. 183).

[29]) Pf. 29/6.

[30]) Sievers 381/169; Jostes 111/36; B. (Büttner. Siehe Quellenverz.) I. 8 (56). Vgl. Dan. 36/14 und 58/13.

[31]) Preger, Ztschrft. f. histor. Theol. 63; B. I 26 (71); K. 136.

[32]) Pf. 24/31 . . . 24/33 . . . 25/4 . . . 25/25.

*) Schließlich doch noch, während des Druckes: s. oben S. 18 f.

[33]) Pf. 138/32.
[34]) Pf. 14/34. Vgl. Pf. 7/7; 4/26.
[35]) Pf. 14/38 ff. . . 15/5 ff . . . 15/9 ff. . . 16/4.
[36]) Thom. II 2. 180, 3.
[37]) Vgl. Thom. II 2. 52, 2.
[38]) Pf. 401/38 (nach K. 172).
[39]) Vgl. Garrigou-Lagrange: „Perfection chrétienne et contemplation" 1923 I. art. 2. S. 24. Außergewöhnlich, nicht außerordentlich (extra-ordinaire „de fait", nicht „de droit".) Vgl. Pf. 153/33.
[40]) Preger, Ztschrft. f. hist. Theol. 63; B. I 26 (71); K. 136/137.
[41]) B. I. 28 (72); Preger l. c.
[42]) Pf. 384/25.
[43]) Pf. 17/39.
[44]) Pf. 20/38.
[45]) Pf. 140/6.
[46]) Pf. 140/7. Vgl. Trier, Ex. 93 v. II. (K. 178).
[47]) Pf. 18/23 ff. (n. K. 191).
[48]) Pf. 28/32 ff.
[49]) Pf. 547/17 (n. K. 182).
[50]) Pf. 548/25 ff. K. 183.
[51]) Pf. 548/38—549/3.
[52]) Pf. 549/22—26.
[53]) Pf. 549/38—40.
[54]) Pf. 549/13.
[55]) Str. (Strauch, B. d. gtl. T. [2], siehe Quellenverz.) S. 28/13.
[56]) Pf. 571/8 (n. K. 162).
[57]) Pf. 34/35 (n. K. 152, 153)
[58]) Pf. 385/1.
[59]) Cues, Sap. 71/5 (n. K. 155).
[60]) Pf. 3/11.
[61]) Jostes 111, 36. K. 146.
[62]) Vgl. F. Weinhandl: „Meister Eckehart i. Quellpunkt seiner Lehre". Erfurt 1926 „Weisheit u. Tat" Heft 7, S. 14 ff.
[63]) Röm. 8/14. Vgl. Thomas I 2. 68, 1. Vgl. Franz v. Sales „Theotimus" VII. 6; Joh. v. Kreuz „Aufstieg" III/1 usw.
[64]) Aug., Bon. vid. 21/26.
[65]) Beschauung, „Wandel in Gottes Gegenwart" und „direkte" Tugendübung als gemeinsame charakteristische Auswirkung der den Mystiker beherrschenden Gottesliebe behandelt grundlegend W. Taubert „Mystik u. Seelsorge". Ztschrft. „D. Seelsorger" I/4 (1925).
[66]) Vgl. Thom. II 2. 52, 2.
[67]) Pf. 21/24 ff.
[68]) Pf. 66/28, 38.
[69]) Pf. 15/24 ff. . . 15/36 usw.
[70]) Vgl. K. 138 ff.
[71]) Preger, Ztschrft. f. hist. Theol. 63; B. I. 26 (71).
[72]) Vgl. Pf. 26/5.
[73]) Pf. 489/36.

[74]) Pf. 483/35, 484/5.
[75]) † 1696. Zensuriert durch die Konstitution „Coelestis Pastor" 1687 Denzinger-Bannwart 1221–1288.
[76]) U. a. von E. Krebs: „Grundfragen d. kirchl. Mystik". Freiburg 1921, S. 29.
[77]) Pf. 30/18.
[78]) Vgl. d. Lehre v. d. „Gaben d. hl. Geistes" bei Thomas, 3 Sent. dist. 34, 1, 1, „Dona a virtutibus distinguntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum". Vgl. Pf. 367/40 ff.
[79]) Pf. 153/33.
[80]) Vgl. bes. „Weg d. Vollkommenheit" cap. 25; „Seelenburg" 2/3; 4/1; 7/3; „Vida" cap. 11.
[81]) Vgl. u. a. „Aufstieg" II/13; III/1; „Liebesflamme" 3. Str. III/6, 7, 8, 16.
[82]) Vgl. bes. „Leben" I/21 v. d. „Kunst d. Gelassenheit", II/56 v. „allerhöchsten Überflug eines gelebten vernünftigen Gemütes"; desgl. „Büchlein v. d. ewigen Weisheit" cap. 1 u. 9.
[83]) Vgl. bes. die Predigten über die „geistliche Geburt", über die „Bereitung des Grundes durch Gott selbst", über das „Wirken Gottes im Menschen", über die „verborgene Gegenwart Gottes im Menschen", über das „innere Rasten in göttlicher Finsternis" usw.
[84]) Vgl. bes. „Zierde d. geistl. Hochzeit" II/51; II/54; II/69; III/3. (Nach P. W. Verkades Übersetzung. Mainz. 1922.)
[85]) Vgl. „Selbstbiographie" („Leben u. Werke", Innsbruck 1926. II. S. 61/62; 71; 146; 156).
[86]) Bes. „Theotimus" VII/6/7.
[87]) Vgl. Biographie. Deutsch v. M. v. Greiffenstein. 3. Aufl. Saarlouis 1919. Bes. S. 52, 66, 138, 139.
[88]) „Geistliches Tagebuch". Hrg. v. Aug. Poulain, deutsch v. Romano Guardini, Düsseldorf 1921. Bes. S. 16/17, 18, 20, 21/22, 23, 29, 55/56, 64, 138/139.
[89]) Vgl. K. 338 u. 340.
[90]) Vgl. Poulain „Grâces d'oraison" VII/4.
[91]) Pf. 44/15.
[92]) Pf. 44/29.
[93]) Vgl. Franz v. Sales, Theotimus VII/6 u. 7.
[94]) Vgl. K. 340.
[95]) Preger, Ztschrft. f. hist. Theol. 34; vgl. Ztschrft. f. dtsch. Altert. 8. B. I (143); K. 173.
[96]) Pf. 489/4.
[97]) Siev. 398/79; K. 92.
[98]) Str., B. d. gtl. T. [2], 49/9 . . . 49/12 ff.
[99]) Ebd., 49/27.
[100]) Ebd., 50/5.
[101]) Ebd., 51/3.
[102]) Pf. 241, 22 ff; B. II 185 (151).
[103]) Pf. 387/3.

[104]) Vgl. die betreffenden Textstellen bei K. 174.
[105]) Daß damit keinem falschen Stoizismus das Wort geredet werden soll, erhellt deutlich aus Stellen wie: Pf. 53/14; Pf. 427/25; Pf. 52/18.
[106]) Pf. 267/2 (n. K. 171).
[107]) Pf. 66/39.
[108]) Dan. 5/29 (n. K. 139).
[109]) Dan. 18/25; 33/3.
[110]) Pf. 570/15 (n. K. 163) Vgl. K. 118 (Cues, Sap. 62$^{v}$ II; Erf. 103).
[111]) Pf. 182/9 ff. K. 200/201.
[112]) Basler Druck (1521/2) CCLXXXI; B. II 160 ff (132).
[113]) Vgl. Dan. 19/22.
[114]) Basler Druck l. c.; B. II 161 (133); vgl. Dan. 33/20 u. 42/1.
[115]) Pf. 204/38; K. 138.
[116]) Basler Druck l. c.; B. II 162 (133).
[117]) Vgl. Trier, 1. Gen. 23 II. (n. K. 156).
[118]) Jostes 92, 23; B. II 201 (163).
[119]) Jostes 92, 30 usw.
[120]) Jostes 93, 14 usw.
[121]) Jostes 93, 23 usw.
[122]) Vgl. K. 300.
[123]) Gal. 2. 20.
[124]) Jostes 97, 3; B. II 209 (170).
[125]) Pf. 189/6.
[126]) Cues, Serm. 170 v. I. (n. K. 120).
[127]) Pf. 127/38; K. 134. Vgl. Dan. 54/9.
[128]) Vgl. A. Saudreau „Etat mystique". Angers, 2. Aufl. 1921.
[129]) Vgl. E. Lamballe: „Die Beschauung" usw., deutsch: Regensburg 1915; ferner J. N. Grou: „Maximes spirituelles, n. e. Paris 1915 cap. II. S. 22 ff. Desgl. W. Taubert „Seelsorger" II/7, 8 (1926).
[130]) Vgl. Anmerkg. 39 „normal" — nicht „gewöhnlich".
[131]) Pf. 489/8.
[132]) Vgl. K. 336, 136, 26; Pf. 553/21; Pf. 240/19.
[133]) Vgl. Pf. 78/1; 223/25; 223/35; K. 105, 106, 116 (Cues, Joh. 105$^{v}$ I); Siev. 412/9; ferner: Dan.: 18/2; 53/22; 38/18; 38/25; 40/31 ff.; 44/8; 44/18; 47/21; 35/22; 36/19; 56/18 ff.; 58/12 ff.; 59/23; 60/17; 53/22 usw.
[134]) Vgl. Strauch B. d. gtl. T. [2]. 43/13.; Dan. 25/24.
[135]) Pf. 223/29.
[136]) Vgl. Pf. 574/11.
[137]) Pf. 19/35.
[138]) Vgl. Pf. 365/38.
[139]) Vgl. Augustin, Pecc. mer. et rem. 1/60; Serm. 341/11 ff.; 364/14 (nach Karrer: „Augustinus" II. S. 83 ff. München 1925).
[140]) Dan. 64/2.
[141]) Cues, Joh. 111/I. (n. K. 122).
[142]) Cues, Joh. 111/I. (n. K. 126/127).
[143]) Cues, Joh. 109/I. (n. K. 122).
[144]) Pf. 179/35.
[145]) Cues, Serm. 166, II. (n. K. 114). Vgl. Thom. 3 Sent. Dist. 34, 1, 1.

146) Dan. 31/27.
147) Dan. 63/1 u. Pf. 39/12 (u. K. 124).
148) Cues, Joh. 124 v. II. (u. K. 126)
149) Pf. 151/13.
150) Vgl. Pf. 153/3 „Gott wirkt über der Seele Kraft hinaus, nicht nach Art der Seele, sondern wie in Gott, göttlich". Vgl. Thom. 3 Sent. Dist. 34, 1. 1.
151) Vgl. Pf. 223/35.
152) Vgl. Pf. 22/31.
153) Vgl. Pf. 140/7.
154) Pf. 15/38.
155) K. 145/146.
156) Pf. 221/17.
157) Vgl. Dan. 15/21; K. 125.
158) Vgl. K. 339 ff.
159) Pf. 180/39.
160) Vgl. K. 21.
161) Vgl. art. 10. 11. 12. 13. 20. 21 der vom kirchl. Lehramt verurteilten Sätze.
162) Pf. 546/35.
163) Vgl. K. 303.
164) Pf. 25/25.
165) Dan. IX. 51.
166) Vgl. K. 227 (Anmerkg. 215) u. Anhang V/321.
167) Vgl. K. 43 ff.
168) Vgl. K. 271 ff.
169) B. I. 189 (195). Die Stelle fehlt bei Pf. 508; Büttner hat sie nach der Berliner Hds. übersetzt.
170) Jostes 92, 9, 20; B. II 200/1 (163).
171) Pf. 490/29.
172) S. 22 ff. u. 45 f.
173) Vgl. Dan. 18/8; 19/2; 36/4 ff; 53/18 usw.
174) Dan. 34/22.
175) Dan. 17/11.
176) Dan. 36/4.
177) Dan. 60/17 ff.
178) Dan. 36/21.
179) Dan. 36/14.
180) Dan. 58/13.
181) Dan. 16/16.
182) Dan. 18/8.
183) Dan. 19/1.
184) Dan. 53/18; 61/1.
185) Dan. 59/22; 20/24.
186) Dan. 61/14. ferner: 44/13; 59/16; 35/17; 37/20; 56/18; 59/23; 63/18; 20/6.
187) Dan. 56/18.

[188]) Dan. 53/18 ff. Dgl. 39/5; 40/10; 40/34.
[189]) Dan 62/5 ff.
[190]) Dan. 15/32 ff; 42/23 ff; 51/19 ff; 61/2.
[191]) Dan. 14/10 ff.; (IX/31) 50/30—51/6.
[192]) Dan. (IX/40) 54/34 usw.
[193]) Vgl. meine Studie über den „Gerechten", in der „Festschrift d. Nationalbibliothek in Wien" S. 617—630. Wien 1926.
[194]) Desgl. Dan. 66/22; 66/11.
[195]) Dan. 2—4.
[196]) Dan. 20/23; 34/9; 38/21 ff; 50/25; 56/24; 66/15.
[197]) Dan. 61/8.
[198]) Dan. 23/32 ff.; 31/14; 54/9.
[199]) Dan. 39/29 ff.; 42/8; 63/11 ff.; 34/28; 66/11.
[200]) Dan. 25/16 ff.; 31/4, 8, 12; 13/15 ff; 37/4 ff.; 40/25 ff.; 63/11; 35/6; 64/1 ff.
[201]) 13/15 ff.; 36/7—21; 51/14; 53/6 ff.; 54/1 ff.; 60/32; 62/15 ff.; 62/30—63/6.
[202]) Dan. 5/23; 7/1 ff.; 15/32 ff.; 15/20 ff.; 16/21 ff.; 17/5; 17/25 ff.; 23/29; 23/37 ff.; 25/23 ff.; 31/11 ff.; 31/20 ff.; 31/17; 31/32 ff.; 32/9 ff.; 32/28 ff.; 33/6; 34/1; 37/4; 39/29; 40/22 ff.; 43/33; 44/1 ff.; 50/18 ff.; 51/19 ff.; 52/14; 52/20 ff.; 53/6 ff.; 54/27 ff.; 63/11 ff.
[203]) Dan. 32/3 ff.; 32/9 ff.; 33/27 ff.; 8/5 ff.; 59/24 ff.; 36/1; 36/22; 36/30; 37/4; 37/12; 39/20.
[204]) Dan. 5/11 ff.; 23/10 ff.; 38/5 ff.; 40/22; 43/1 ff.
[205]) Dan. 5/23; 23/18 ff.; 20/31 ff.; 48/12; 49/6; 53/1; 55/12.
[206]) Dan. 23/16; 11/22 ff.; 30/24 ff.; 50/30 ff.; 66/3.
[207]) Dan. 6/16; 24/20; 13/15 ff.
[208]) Dan. 7/5; 25/23.
[209]) Dan. 23/24 ff.
[210]) Dan. 18/31 ff.
[211]) Dan. 19/22; 41/34.
[212]) Dan. 6/3; 23/31.
[213]) Dan. 6/21; 25/3.
[214]) Dan. 33/8 ff.
[215]) Dan. 33/20 ff.; 42/1; 5/23 ff.; 23/18 ff.; 20/31 ff.; 53/1 ff.
[216]) Dan. 51/7 ff.; 59/24 ff.
[217]) Dan. 23/17; 21/24 ff.; 25/16 ff.; 37/4 ff.; 50/30—51/6; 61/4, 5; 62/5 ff.; 66/11; 66/22.
[218]) Vgl. Jundt 220; K. 31; Strauch, B. d. gtl. T. [2]: 40/24.
[219]) Pf. 223/29.
[220]) Jo. 10/10.

# Die Dokumente.

# A. Die beanstandeten Sätze des ersten Zensors.*)

## I. Die Sätze aus dem Trostbüchlein.

Folgendes sind die Sätze, die aus dem in deutscher Sprache geschriebenen Büchlein entnommen wurden, das Meister Eckehart an die Königin von Ungarn sandte und das folgendermaßen anhebt: Benedictus Deus — „Gepriesen sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesus Christus“:

1. „Der Weise und die Weisheit, wahr und die Wahrheit, gerecht und die Gerechtigkeit, gut und die Güte entsprechen sich gegenseitig *und hängen derart miteinander zusammen, daß* die Güte weder geschaffen, noch gemacht, noch gezeugt, sondern *nur* zeugend ist, und zwar den Guten zeugt, sofern er gut ist.“

2. „Der Gute, sofern er gut ist, ist ungemacht und ungeschaffen, und doch ist er gezeugt, Kind und Sohn der Güte.“

3. „Die Güte zeugt [in dem Guten] sich und alles, was *ihr eigen* ist [Hds. was sie ist]: Sein, Erkennen, Lieben und Wirken [gießt sie allzumal in den Guten, und der Gute nimmt all sein Sein, Erkennen, Lieben und Wirken] *aus dem Herzen und* von dem Innigsten der Güte und aus ihr allein.“

4. „Güte und Gut sind nur eine Güte allein *durchaus in allem*, außer daß jenes zeugt und dieses gezeugt wird. Desungeachtet ist doch Zeugen in der Güte und Gezeugtwerden im Guten ein und dasselbe: ein Sein und Leben. Alles, was des Guten ist, das empfängt er von der Güte [und in der Güte], und da ist und lebt und wohnt er, und da erkennt er sich selbst und alles, was er erkennt, und da liebt er, was immer er liebt, und wirkt mit der Güte und in der Güte alle seine Werke, und eben diese Güte mit ihm und in ihm, wie geschrieben steht und der Sohn sagt: ‚Der Vater, der in mir bleibt, er tut die Werke‘, und ‚Der Vater wirkt bis zur Stunde, und auch ich wirke‘, und ‚Alles, was des Vaters

*) Anmerkungen siehe S. 136 ff.

ist, das ist mein', und alles, was mein ist, das ist des Vaters, *nämlich ‚sein' durch Geben und ‚mein' durch Empfangen* [Hds. sein Geben ist mein Empfangen].

Auch soll man wissen, daß, *wenn wir etwas gut nennen*, der Name oder das Wort Güte (gut) nichts anderes, weder mehr noch weniger in sich *faßt und* beschließt als die bloße und lautere Güte. Doch gibt er es (der Vater das Gute), wenn wir etwas gut nennen und wir sind uns dessen bewußt, daß seine Güte ihm gegeben, eingeflossen und eingeboren ist von der ungezeugten Güte. Darum heißt es im Evangelium: ‚Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, also hat er dem Sohne gegeben, daß er dasselbe Leben auch in sich selbst habe'. [Es heißt ‚in sich selbst'], nicht ‚aus sich selbst': denn der Vater hat es ihm gegeben."

Der Schluß lautet: „Alles, was ich nun gesagt habe vom Guten und von der Güte, das gilt auch ebenso von dem Wahren und von der Wahrheit, von dem Gerechten und von der Gerechtigkeit, von dem Weisen und von der Weisheit, von Gottes Sohn und von Gott dem Vater, von allem, was aus Gott geboren ist und was keinen Vater auf Erden hat, in dem sich auch nichts zeugt, was geschaffen und was nicht Gott selber ist und in dem auch keinerlei Bild ist als Gott, bloß und lauter allein. Denn so spricht auch St. Johannes in seinem Evangelium, [daß allen denen Macht gegeben ist und daß Gottes Söhne werden können], die, nicht aus dem Blute [noch aus dem Willen des Fleisches noch von Mannes Willen, sondern von Gott und aus Gott allein geboren sind'. . .] Unter dem ‚Willen des Mannes' meint St. Johannes die höchsten Kräfte der Seele, der Natur. *Die haben nichts mit etwas gemein* [Hds. deren Werk ist unvermischt mit dem Fleische] und sie stehen in [der Seele] Lauterkeit abgeschieden von Zeit und Raum und von allem, was *zeitlich und räumlich bestimmt ist oder was* irgend eine solche Beziehung oder einen Geschmack danach aufweist — jene Kräfte also, die mit nichts etwas gemein haben, durch die der Mensch nach Gott gebildet und durch die er von Gottes Geschlecht und Art ist. Und dennoch, weil sie nicht selber Gott sind, weil sie in der Seele und mit der Seele geschaffen sind, müssen sie ihrer selbst entbildet und in Gott allein überbildet,

in Gott und aus Gott geboren werden, auf daß Gott allein Vater sei; denn also sind sie auch Söhne und Gottes eingeborener *Sohn* [Hds. Söhne]. Denn alles dessen bin ich ‚Sohn', das mich nach sich und in sich [ähnlich] gestaltet und zeugt. Ein solcher Mensch ist dann Gottes Sohn, gut und der Güte Sohn, gerecht und Sohn der Gerechtigkeit. Sofern er nur Sohn *von ihr allein* ist, hat sie, nämlich die ungezeugt-zeugende (Güte, Wahrheit, Gerechtigkeit usf.) und er, der gezeugte Sohn, dasselbe *eine Sein*, das die Gerechtigkeit hat und ist, und er tritt in alle Eigenschaft der Gerechtigkeit [und Wahrheit]."

5. „Der Mensch soll beflissen sein, daß er sich entbilde *und entblöße* seiner selbst und aller Kreatur und keinen Vater kenne denn Gott allein. Dann kann ihn nichts verdrießen noch betrüben, weder Gott noch Kreatur, weder Geschaffenes noch Ungeschaffenes, und all sein Sein, Leben, Erkennen, [Wissen und Lieben] ist aus Gott und in Gott und Gott."

6. „*Mein Herz und meine Liebe gibt dem Geschöpf die Güte, was Gottes Eigenschaft ist.*" [Hds. völlig anderer Sinn! s. Anm. S. 138.]

7. „Ein solcher Mensch ist so eins und einwillig mit Gott, daß er alles das will, was Gott will, und in der Weise, wie Gott es will. Und darum, da Gott doch irgendwie will, daß ich auch Sünde getan habe, so wollte ich nicht, daß ich sie nicht getan hätte. Denn so geschieht Gottes Wille ‚auf Erden', d. i. in Missetat, wie ‚im Himmel', das ist im Rechttun, und so will der Mensch Gott um Gottes willen entbehren und um Gottes willen von Gott geschieden sein; und das ist allein rechte Reue meiner Sünde; so ist mir Sünde leid sonder Leid, und so hat auch Gott Leid um alle Bosheit sonder Leid. Leid und mein meistes Leid habe ich um Sünde, da ich nicht Sünde täte um alles, was geschaffen ist; [. . .] doch sonder Leid."

8. „Der gute Mensch, sofern er gut ist, tritt in alle Eigenschaft der Güte selbst, die Gott in sich selber ist."

9. „*Vielleicht* [Hds. sicherlich] nimmt man Gott eigentlich mehr durch Entbehren als durch Empfangen. Denn wenn der Mensch empfängt, so hat die Gabe etwas in sich selbst, weshalb

der Mensch froh und getröstet ist. So man aber nicht empfängt, so hat man nichts, und so *hofft* [Hds. findet] und weiß man nichts, des man sich freue als Gott und Gottes Willen allein."

10. „Unser Herr [Jesus Christus] bat seinen Vater, daß wir, ‚eins seien' [mit ihm und in ihm eins würden], *durch Einheit eins* [Hds. ein einig Eins] und nicht allein vereint. Dieser Rede und dieser Wahrheit haben wir ein offenkundiges Beispiel und Erweis in der Natur, äußerlich sichtbar [in dem Feuer]: Wenn das Feuer wirkt und angezündet ist und das Holz ergreift, so macht das Feuer das Holz fein und sich selbst (dem Holz) unähnlich: es benimmt ihm Grobheit, Kälte, Schwere und Feuchtigkeit des Wassers und macht das Holz sich selbst, nämlich dem Feuer, ähnlich, mehr und mehr. Doch ruhen beide nicht und begnügen sich nicht und geben sich nicht zufrieden, weder Feuer noch Holz, mit keiner Wärme und Ähnlichkeit, bis daß das Feuer sich selbst im Holze erzeugt und ihm seine eigene Natur gibt und auch sein eigenes Sein, so daß das Ganze ein gleiches Feuer ist, ungeschieden, weder mehr noch weniger."

Und kurz danach folgt: „Und ich sage euch in der Wahrheit, daß die verborgene Kraft der Natur heimlich die Ähnlichkeit haßt, sofern sie Unterschied und Zweiung bedingt".

Und gleich darauf: „Und darum habe ich gesprochen, daß die Seele die Ähnlichkeit als solche haßt, aber sie liebt sie wegen des Einen, das in ihr verborgen ist und das ein wahrer Vater ist, ein Beginn ohne allen Beginn aller Dinge im Himmel und auf Erden. Und hierfür wird das Wort des Evangeliums angeführt: [‚Herr zeige uns den Vater, so genügt es uns!'] *Philippus, wer mich sieht, (der sieht den Vater)*".

11. „Kein Zweifel, daß auch die natürliche menschliche Tugend so edel und kräftig ist, daß ihr kein äußeres Werk zu schwer ist, noch groß genug, daß sie sich darin wie in einem Bilde darstellen könnte. Und darum ist ein *anderes, mehr* inneres Werk, das weder Zeit noch Ort umschließen oder fassen kann; und in diesem Werk ist etwas, was [Gott und] göttlich und Gott ähnlich ist, den auch weder Zeit noch Ort in sich begreift; denn *er* [Hds. es] ist allenthalben und alle Zeit

gleich gegenwärtig. Und auch darin gleicht es Gott, daß ihn keine Kreatur vollkommen empfangen könnte, noch Gottes Güte in sich bilden; und darum muß etwas Innigeres und Höheres sein, ungeschaffen ohne Maß und Weise, daß sich der himmlische Vater ganz darin einbilden und ergießen und darstellen könne: das ist der Sohn und der heilige Geist. — Auch kann niemand das innere Werk der Tugend hindern, so wenig als man Gott hindern kann. Dies Werk scheint und leuchtet Tag und Nacht; dies Werk singt Gottes Lob und singt einen neuen Gesang." Im Folgenden wird gesagt: „Dies Werk ist Gott lieben".

12. „Der gute Mensch will und wollte allezeit leiden um Gottes willen, und nicht nur gelitten haben. Leidend hat er, was er liebt: er liebt Leiden um Gottes willen, und er leidet *um Gottes willen* [Hds. leidet Gott]; und darum ist er ‚Gottes Sohn', nach Gott *und in Gott transformiert. Er liebt um seiner selbst willen, das heißt, er liebt um der Liebe und wirkt um des Wirkens willen. Und darum liebet Gott und wirkt ohne Unterlaß! Und für Gott wirken ist seine Natur, sein Wesen, sein Leben, sein Heil oder seine Seligkeit.* [Hds. . . . und in Gott gebildet, der liebt um seiner selbst willen, d. i. liebt um der Liebe und wirkt um des Wirkens willen; und darum liebt Gott und wirkt ohne Unterlaß, und Gottes Wirken ist seine Natur, sein Wesen, sein Leben, seine Seligkeit.] Also wahrlich [. . .] ist es dem ‚Sohne Gottes', einem guten Menschen, soviel oder soweit er Gottes Sohn ist, sein Wesen, sein Leben, *sein Heil oder* seine Seligkeit, um Gottes willen zu leiden, um Gottes willen zu wirken. Denn, wie unser Herr spricht: ‚Selig sind, die da leiden um der Gerechtigkeit willen!'"

13. „Ein guter Mensch, sofern er gut ist, hat Gottes Eigenschaft nicht allein, sofern er alles, *was er liebt und wirkt*, um Gottes willen liebt und wirkt, den er liebt und für den er wirkt, sondern er liebt und wirkt auch um seiner selbst willen, der da liebt. Denn was er liebt, das ist Gott Vater ungeboren, und der da liebt, ist Gott Sohn, geboren. Nun ist der Vater in dem Sohne und der Sohn in dem Vater. Vater und Sohn sind eins [in dem Heiligen Geiste]."

14. [Vom Adel des inneren Menschen des Geistes . . . sprechen auch heidnische Meister, Tullius und Seneca, daß] keine redliche Seele ist ohne Gott. Der Same Gottes ist in uns. Hätte sie einen guten *und weisen und* [Hds. Anweiser und] fleißigen Werkmann, so nähme sie desto besser zu und wüchse auf in Ähnlichkeit Gottes, des Same sie auch ist, und würde die Frucht ähnlich: eine Natur Gottes. Birnbaumes Same wachset zu Birnbaum und Nußbaums Same zu Nußbaum; Same Gottes [in Gott] zu Gott."

15. *Aller Unterschied ist Gott fremd.* [Hds. Jederart Mittel (vermittelndes Bild) ist Gott fremd . . .] Unterschied ist weder in der Natur Gottes noch in den Personen [nach der Einigkeit der Natur betrachtet]. [Beweis:] Die göttliche Natur ist eine *und diese ist eins*, und jede Person ist eine und ist dasselbe eine, was die Natur ist, *eine jede göttliche Person und alle drei Personen zusammen sind dasselbe eine.*

## II. Die Sätze aus der Apologie des Trostbüchleins.

Dies sind die Sätze, die einer Erwiderung Meister Eckeharts auf die Sätze entnommen sind, die man in seinem Buch beanstandet hatte, das anhebt: Benedictus Deus — „Gepriesen sei Gott und der Vater" — ein Buch, das er selbst geschrieben hat.

1. „Wer aus Einfalt glaubte, sagte oder schriebe, es gebe etwas Ungeschaffenes in der Seele als deren Teil, der wäre darum noch kein Häretiker und würde auch nicht verdammt." Und er fügt (als Beispiel) an, der Sentenzenmeister sei in dem Glauben befangen gestorben — nachdem er ihn mündlich und schriftlich vertreten habe — daß es nicht eine geschaffene Zuständlichkeit der Liebe in der Seele gebe, sondern daß diese vom ungeschaffenen heiligen Geiste allein bewegt werde.

2. „Materie und Akcidens verleihen dem Zusammengesetzten (der zusammengesetzten Substanz) kein Sein, sondern das ganze Zusammengesetzte erhält sein Sein allein von der Wesensform."

3. „Der Gute, sofern er gut ist, empfängt sein ganzes Sein von der ungeschaffenen Güte. Und dieses ‚sofern er gut ist' bezeichnet einzig die Güte, die Gott selbst ist, sowie das Weiße die bloße Weiße."

4. „Das ist das wahrste und beste Gebet, wodurch der Gute die Güte, der Gerechte die Gerechtigkeit, der Wahre die Wahrheit verehrt. ‚Die wahren Anbeter beten den Vater im Geiste und in der Wahrheit an.' Denn ‚Gott ist Geist' und ist ‚die Wahrheit'." — Hinsichtlich der äußeren Kniebeugung, Verneigung des Kopfes und ähnlicher Übungen, die äußerlich seien und auf die Einbildungskraft des ungebildeten Volkes Eindruck machten, wird die Bemerkung eingestreut: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt".

5. „Aequivoca" (d. i. jene verschiedenen Dinge, die wir mit gleichem Namen belegen, nach Aristoteles) „werden auf Grund der verschiedenen Dinge unterschieden; Univoca (d. i. gleiche Dinge mit eindeutigem Wortbild), auf Grund der verschiedenen Eigenschaften der Dinge; Analoga (d. i. jene Dinge, die wir wegen eines bestimmten Verhältnisses unter ihnen mit gleichem Namen belegen) werden weder durch das eine noch durch das andere unterschieden, sondern nur nach den verschiedenen Weisen der numerisch selben Sache." — Als Beispiel dafür führt er an: „Es ist eine und dieselbe animalische Gesundheit, von der aus etwa der Urin, die Lebensweise usf. analogerweise als gesund bezeichnet werden. In Urin selbst ist nicht mehr Gesundheit als in einem Stein; er heißt gesund deshalb, weil er durch irgend eine seiner Eigenschaften ein Zeichen jener Gesundheit enthält, die in dem Lebewesen ist." Und danach fährt er fort: ganz ebenso stehe im vorliegenden Fall auch das Gute und das Sein in Gott einerseits und im Geschöpf anderseits im Verhältnis der Analogie zu einander; „denn durch eine und dieselbe Güte, die in Gott ist und die Gott selbst ist, durch die sind alle Guten gut".

6a. „Die elementaren Eigenschaften erhalten ihr Sein univoce (d. i. eindeutig) vom Subjekt, durch das Subjekt und in dem Subjekt."

6b. „Beim Analogieverhältnis hingegen, also im Fall der Gerechtigkeit, Wahrheit usf., ist es nicht so, sondern umgekehrt: Denn sie empfangen ihr Sein nicht vom Subjekt, sondern vielmehr das Subjekt empfängt von ihnen, durch sie und in ihnen das

Gerechtsein, Wahrsein, Gutsein und alles derartige, das früher ist als seine Träger und noch bleibt, wenn diese schon zugrunde gegangen sind, wie Augustinus De Trinitate 8, 3 schön ausführt."

### III. Die Sätze aus dem „Genesis-Kommentar".

Folgendes sind die Sätze aus einem Buche Meister Eckeharts, und zwar jener Schrift entnommen, die er über die Genesis verfaßt hat.

1. „Hieraus geht deutlich hervor, daß die hl. Schrift in übertragenem Sinne auszulegen ist. Denn das, was in diesem dritten Kapitel (der Genesis) gesagt wird, erklären die Heiligen und Lehrer durchwegs bildlich. Wenn man demgemäß auslegt, was hier über die Schlange, [das Weib und den Mann] gesagt wird, so kann man unter der Schlange die sinnlichen Vermögen, unter dem Weibe das niedere und unter dem Manne das höhere Vernunftprinzip verstehen. Unter dieser Voraussetzung scheint man, unbeschadet der sonstigen Auslegungen der Heiligen und Lehrer, möglicherweise vielleicht ebensowohl historisch wie bildlich sagen zu können, daß der übertragene Sinn von ‚Schlange, Weib und Mann' sich mit dem geschichtlichen oder buchstäblichen decke, wie es auch im Buch der Richter im 9. Kap. heißt: ‚Es hielten die Bäume Versammlung und salbten einen König über sich und sprachen zum Ölbaum: ‚Herrsche du über uns'!" So ist nämlich auch, wenn wir sagen: ‚Es lacht die Flur' oder ‚Das Wasser läuft' der buchstäbliche Sinn der, daß die Wiese blüht und das Blühen ihr Lachen ist und ihr Lachen das Blühen. Wenn man auf solche Weise erklärt, was hier von Schlange, Weib und Mann gesagt wird, so werden viele Zweifel wegfallen, die man geltend zu machen pflegt, z. B. wie die Schlange und das Weib zusammen reden konnten usf."

2. „Bei der Rechtfertigung des Sünders wirken notwendig zusammen die ungezeugte, zeugende, hervorbringende Gerechtigkeit einerseits und die willfahrende (empfangende) anderseits." Desgleichen: „Was mitwirkt, kann keine andere Gerechtigkeit sein als eben die gezeugte. Sowie daher niemand gerecht sein

kann ohne Gerechtigkeit, so kann auch niemand als Gerechter gezeugt sein ohne gezeugte Gerechtigkeit."

3. „Das Sein ist auch die Aktualität (das Wirklichkeitsprinzip) aller Wesensformen. Daher sagt Avicenna in seiner Metaphysik 8, 6: ‚Was jedes Ding ersehnt, ist Sein und Vollkommenheit'."

4. „Das Sein selbst empfängt sein Dasein nicht in einem andern oder von einem andern oder durch ein anderes, auch kommt es nicht zu etwas hinzu oder gesellt sich einem nachträglich bei, sondern es geht allem vorher und ist früher als alles andere; es ist also das Sein aller Dinge unmittelbar von der ersten und allgemeinen Ursache aller Dinge. Von diesem Sein und durch dieses Sein und in ihm ist alles, es selbst aber ist nicht von einem andern [Hds. nicht in einem andern noch von einem andern]. Denn was von dem Sein verschieden ist, das ist überhaupt nicht *oder ist nichts*. Denn das Sein selbst verhält sich zu allem wie Wirklichkeit und Vollkommenheit [. . .]; das Sein, sage ich, sofern es schlechthin Sein ist. Und weiter: Das Sein ist dasjenige, was wahrhaft ersehnt wird. Darum gehört auch ein jedes Ding, so beweglich und veränderlich es auch sei, in das Bereich des Metaphysikers, sofern es nämlich ein Seiendes ist. Sogar die Materie, also die Wurzel der veränderlichen Dinge als solcher, und weiterhin das Sein aller (endlichen) Dinge hat — unter der Rücksicht des Seins — sein Maß an der Ewigkeit, nicht an der Zeit."

5. „Das Sein ist Gott. Dieser Satz leuchtet ein. Denn erstens, wenn das Sein etwas von Gott Verschiedenes wäre, so könnte man von Gott weder sagen, daß er ist, noch daß er Gott ist. Denn wie könnte er sein oder etwas sein, wenn das Sein ihm gegenüber etwas anderes, Fremdes, Unterschiedenes ist? Oder, wenn Gott ist (ohne das Sein zu sein), so gehört er jedenfalls anderswohin, da das Sein etwas anderes ist als er. Also ist Gott und das Sein dasselbe — oder aber Gott hat das Sein von einem andern und ist somit nicht, wie vorausgesetzt, selbst das erste, sondern etwas anderes als er ist früher als er und ist ihm Ursache seines Seins.

Ferner, alles, was ist, hat durch das Sein und von dem Sein Dasein oder Existenz. Wenn mithin das Sein etwas anderes ist als Gott, so haben die Dinge ihr Dasein anderswoher als von Gott.

Und weiter, vor dem Sein ist nichts. Somit ist dasjenige, was das Sein mitteilt, der Schaffende, ist Schöpfer. Denn Schaffen heißt das Sein aus dem Nichts verleihen. Nun steht aber fest, daß alles sein Sein von dem Sein selbst hat, so wie etwas beliebiges nur weiß ist vermöge der Weiße an sich. Wenn mithin das Sein etwas anderes ist als Gott, dann wäre der Schöpfer etwas anderes als Gott.

Und wiederum, alles, was Sein hat, ist — wie auch immer seine anderen Bestimmungen sein mögen —, so wie alles, was Weiße hat, weiß ist. Wenn somit das Sein etwas anderes ist als Gott, so könnten die Dinge ohne Gott sein, und dann wäre Gott nicht die erste Ursache, wäre den Dingen nicht Ursache, daß sie sind.

Weiter, außer dem Sein und vor dem Sein ist nur das Nichts. Wenn somit das Sein etwas anderes ist als Gott und Gott fremd, so wäre Gott nichts oder er wäre seinerseits von einem anderen aus sich Seienden, und zwar einem früheren aus sich Seienden, und dies wäre dann eigentlich Gott für Gott selbst und wäre der Gott aller Dinge. Darauf spielt das Wort des Buches Exodus, 3. Kap., an: ‚Ich bin, der ich bin'."

6. „Von Gott allein haben alle Dinge Sein, Eins-sein, Wahr-sein, Gut-sein. Das geht aus dem bereits Gesagten hervor. Denn wie könnte wohl etwas sein, wenn nicht von dem Sein und durch das Sein? Oder wie könnte etwas eins sein, wenn nicht von dem Einen und durch das Eine oder durch die Einheit? Oder wie könnte etwas wahr sein, wenn nicht durch die Wahrheit, oder gut, wenn nicht durch die Güte?"

7. „Alles und jedes Seiende hat unmittelbar von Gott selbst sein ganzes Sein, seine ganze Einheit, Wahrheit, Güte." Die Erklärung dafür lautet folgendermaßen: „Unmöglich kann dem Sein selbst irgend ein Sein oder irgend eine Weise oder Besonderheit des Seins abgehen oder mangeln. Denn eben dadurch, daß

es mangelte oder abginge, ist es nicht und ist ein Nichts. Gott aber ist das Sein."

8. „Der ‚Anfang', in dem Gott Himmel und Erde schuf, ist das erste, einfache ‚Jetzt' der Ewigkeit: jenes ganz und gar selbe Jetzt, sage ich, in dem Gott von Ewigkeit her ist und in dem auch ewig war und ist und sein wird der Ausgang der göttlichen Personen. Moses will also sagen, daß Gott Himmel und Erde in jenem absoluten ersten Anfang geschaffen habe, in dem Gott selbst ohne jede Zwischenzeit und Unterbrechung ist. Als ich daher eines Tages gefragt wurde, warum Gott die Welt nicht ‚früher' geschaffen habe, ‚antwortete ich: weil er nicht konnte, darum, weil es kein ‚Früher' gab noch ein ‚Früher' gewesen war, ehe die Welt war. Sodann, wie konnte er ‚früher' geschaffen haben, da er alsbald in jenem ‚Jetzt' die Welt erschuf, in dem er Gott war? Man darf sich doch nicht fälschlich vorstellen, als wäre Gott gleichsam dagestanden, ein künftiges, zeitlich gemessenes Jetzt erwartend, um darin die Welt zu erschaffen! Denn zugleich und in einem damit, daß er Gott war und seinen ewigen, durchaus wesensgleichen Sohn zeugte, da schuf er auch die Welt. Job: ‚Einmal spricht Gott' — : er ‚spricht', indem er den Sohn zeugt, denn der Sohn ist ‚das Wort'; er ‚spricht' aber auch, indem er die Kreatur erschafft. Der Psalmist sagt: ‚Er hat gesprochen, und es ist geworden; er hat befohlen, und es ist geschaffen'. Daher heißt es in einem anderen Psalm: ‚Einmal hat Gott gesprochen — diese zwei habe ich vernommen' —: zwei, sage ich, nämlich Himmel und Erde, oder besser gesagt: diese zwei, nämlich den Ausgang der Personen und die Erschaffung der Welt — was beides indessen er in einem Mal spricht, einmal gesprochen hat."

9. „Das letzte im Seienden ist auch das erste und verhält sich gleichmäßig zum Sein und im Bereich des Seins wie das Höchste im Seienden, gemäß dem Worte: ‚Wenn ich zum Himmel aufgefahren sein werde' usw."

10. „Gott ist auf alle Weise und in jeder Hinsicht einer, so daß in ihm keinerlei Vielheit zu finden ist, weder im Verstand noch außerhalb, wie Rabbi Moses (Dux dubitantium) 1, 57 sagt.

Wer nämlich [zwei oder] Unterschied sieht, sieht sicher nicht Gott. Denn Gott ist einer, jenseits aller Zahl und über alle Zahl erhaben und schickt sich nicht in irgend eine Zahl mit etwas anderem." Zur Begründung dieses Ausspruchs führt er nachher an: „Das Sein bildet keine Zahl mit dem Ding, noch überhaupt eine Form mit dem Geformten. Alles Sein aber und alle Form ist von Gott, dem ersten Sein und der ersten Form. Es kann also in ihm keine Scheidung sein oder gedacht werden."

11. „In allem Geschaffenen ist zu unterscheiden das Sein, das von einem andern ist, und das Wesen, das nicht von einem andern ist."

12. Wiederum aus der Genesiserklärung: „Das äußere Tun ist nicht eigentlich gut oder göttlich, und nicht dies ist es eigentlich, was Gott wirkt oder zeugt. Denn was der Vater wirkt, das wirkt er bis zur Stunde ohne Unterlaß."

## IV. Die Sätze aus Predigten.

Die folgenden Sätze sind aus Predigten ausgezogen, die Meister Eckehart zugeschrieben werden:

1a. „Der Vater zeugt in mir seinen Sohn, und da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer. [Wir sind wohl ein anderer hinsichtlich der Menschheit (als Menschen). Aber da (im Sohne) bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer.] Da wir Söhne sind, sind wir (noch) nicht Erben; aber da wir der Sohn sind, da sind wir [recht] Erben."

1b. Zum selben Punkt anderwärts: „Gott wirkt alle seine Werke darum, daß wir der [Hds. sein] eingeborene[r] Sohn würden [Hds. seien]."

1c. Es folgt: „Dieser Mensch steht in Gottes Erkennen und Lieben und wird kein anderes, denn was Gott selber ist."

1d. Desgleichen: „[Alles, was Gott wirkt, das ist eines; darum] zeugt mich der Vater (als) seinen Sohn und denselben Sohn [. . . .] ohne allen Unterschied."

1e. Es folgt: „[Es spricht Paulus:] ‚Wir werden [allzumal] umgestaltet' und verwandelt in Gott *gänzlich in gleicher Weise,*

*wie* [Hds. . . . und verwandelt. Merk ein Gleichnis: In ähnlicher Weise, wie] in dem Sakrament Brot verwandelt wird in den Leib Christi: wie viel der Brote auch seien, so wird doch nicht mehr denn ein Leib aller. [. . . Denn] was in das andere verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Also werde ich verwandelt [in ihn], daß er mich wirkt (als) sein Sein, *eines, nicht ähnliches* [Hds. eines und ähnliches. Bei dem lebendigen Gott, so ist das wahr, daß kein Unterschied (keine Scheidung) ist]."

2. An anderer Stelle: „Der edle Mensch ist nicht damit zufrieden, daß er der eingeborene Sohn sei, den der Vater ewig zeugt; er möchte auch Vater sein und nach dem Bilde der ewigen Vaterschaft ihn zeugen, von dem ich ewig gezeugt bin."

3. „Die Tugend hat ihre Wurzel im Grunde der Gottheit versenkt und gepflanzt, wo sie ihr Sein und ihr Wesen hat — nur da und sonst nirgends."

4. „Der demütige Mensch ist Gottes so mächtig wie er (Gott) seiner selbst, und was immer in allen Engeln und Heiligen sich finden mag, das ist dem demütigen Menschen zu eigen. Was immer Gott wirkt, das wirkt er, und was immer Gott ist, das ist er, ein Leben und ein Sein."

5. „Es ist eine Kraft in der Seele, die hat ein Wirken mit Gott. Sie schafft und tut alles mit Gott und hat mit nichts etwas gemein und zeugt mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn."

6. „Eine Kraft ist in der Seele [von der ich mehrfach gesprochen habe], und wäre die Seele also, so wäre sie ungeschaffen und unschaffbar. Nun aber ist es nicht so; denn in dem andern Teile [Hds. Nun aber ist sie dies nicht; nach dem andern Teile, da] hat sie eine [Beziehung und] Abhängigkeit zur Zeit, [und] da berührt sie Geschaffenheit und ist geschaffen [Hds. geschaffene Vernünftigkeit]. [Jene Kraft ist nicht fern noch außen]; jener Kraft, *das ist dem Intellekt,* ist ebenso gegenwärtig, was jenseits des Meeres ist [Hds. der Meeresgrund über tausend Meilen weit] wie dieser Ort [Hds. diese Stadt], wo ich stehe."

7. Desgleichen an anderer Stelle: **a)** „In der Seele ist eine Kraft oder Fähigkeit, die nicht geschaffen noch schaffbar ist, und wenn die ganze Seele so wäre, so wäre sie ungeschaffen, und

dann wäre die Seele, soweit ihre Natur reichte, auch ungeschaffen. Nun hat es aber mit der Seele diese Bewandtnis, daß die Natur der Seele soweit reicht, als sie geschaffen ist. — **b)** Da nun die menschliche Natur allen Menschen gemeinsam und gleich eigen ist, so gab mir der Vater in der menschlichen Natur alles, was er nur je seinem Sohn gab. Hierin ist keine Ausnahme. Was immer es sei, es ist mir zu eigen wie ihm. Noch mehr sage ich: In allem, was ihm der Vater gab in der menschlichen Natur, darin hatte er in erster Linie mich im Auge und meinte mehr mich als den Menschen Christus und gab mir mehr als ihm. Sicherlich, denn er gab es ihm meinetwegen, da er (Christus) des nicht bedurfte, wohl aber ich. Deshalb hat der Vater mit allem, was er dem Sohn gab, mich gemeint und teilte mir's mit so gut wie ihm. Hier nehme ich nichts aus: nicht das Eins-sein mit der Gottheit noch die Heiligkeit noch irgend etwas anderes. Was immer er ihm in der menschlichen Natur gab, ist mir nicht fremder als ihm."

Als Grund dafür wird angegeben, daß „der Sohn nicht menschliche Person, sondern Natur annahm. Da also die menschliche Natur gemeinsam ist" usw., wie oben.

8. Der achte Satz handelt von dem Bilde in der Seele, daß nämlich „das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele gleichsam deren einiger Ausdruck ist, jenseits von Wille und Verstand. Und dies Bild (in) der Seele ist nicht sich selbst eigen, sondern *zumeist* [Hds. allein] dem, von dem es sein Sein *und seine Natur* empfangen hat, nicht ein anderes Sein, sondern dasselbe". Das wird an der Stelle in drei Beispielen erklärt: Vom Bild in dem Spiegel, vom Bild der Mauer im Auge und vom Ast, der aus dem Baume hervorkommt. Demgemäß wird über das Bild in der Seele beigefügt: „Es ist gleichsam ein einiger Ausdruck ihrer selbst [?], und was hervorgeht, ist dasselbe wie das, was innen bleibt, und was innen bleibt, ist dasselbe wie das, was ausgeht. Dies Bild ist der Sohn des Vaters und ich bin dies Bild."

9. Der Mensch könne dazu gelangen, daß „der äußere Mensch gehorsam ist dem inneren Menschen bis zu seinem Tod und dann in stetem Frieden im Dienste Gottes ist allezeit".

10. „Ich dachte neulich, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren wollte. Ich will es mir gar sehr überlegen."

11a. Desgleichen, nach einigen Vorbemerkungen: „Der Mensch, der in [Gottes] Liebe steht, der muß sich selbst tot sein und allen geschaffenen Dingen und seiner selbst so wenig achten wie eines über tausend Meilen. Der Mensch bleibt in der Gleichheit und in der Einigkeit."

11b. Weiter: „Der Mensch soll den Nächsten lieben wie sich selbst, nicht nur, wie gemeinhin unverständige Leute sagen, daß er ihn lieben soll zu dem Gute, [zu dem man sich selbst liebt], sondern man soll ihn *auf jede Weise und* so sehr lieben wie sich selbst.

11c. Hierher gehört auch: „Nun sprechen etliche Leute: ‚Ich habe meinen Freund lieber, von dem mir gut geschieht, denn einen anderen Menschen'. [Ich spreche]: Ihnen ist unrecht; es ist unvollkommen, und es ist (bloß) natürlich, [. . .] einen Menschen lieber zu haben als einen andern."

12. „Paulus spricht: ‚Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott um meines Freundes und um Gottes willen'" — worauf folgt: „Paulus stand in ganzer Vollkommenheit, als er dies Wort sprach. Das will ich erklären: Das höchste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen: er ließ alles das, was er von Gott nehmen konnte und was Gott ihm geben konnte."

13. „Es ist in der Seele gleichsam eine ‚Burg' [eine Kraft], von der ich bisweilen gesagt habe, sie sei eine ‚Hütte des Geistes', bisweilen, es sei ein ‚Fünklein'." Es folgt: „Es ist gar ein und einfältig, wie Gott ein und einfältig ist, daß ihm nicht einmal Gott *Vater* zuschauen kann, sofern er sich nach Weise und Eigenschaft seiner Personen verhält, und würde Gott je es (so) anschauen, es müßte ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine persönlichen Eigenschaften. Aber sofern er einfältig einer ist, ohne alle Weise und Eigenschaft, wo er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist ist, in diesem Sinn *kann er eingehen in jenes eine, was ich die ‚Burg' nenne.*"

14a. „Wie mein Leib mit meiner Seele vereinigt ist in einem Sein [nicht nur in einem Wirken], und die Speise die ich gegessen, ein Sein hat mit meiner Natur, *so werden wir mit Gott eins* [Hds. das versinnbildet die große Einigung, die wir mit Gott haben sollen] in einem Sein, nicht nur in einem Wirken."

14b. Ferner: „Es ist etwas in der Seele, das ist so mit Gott verwandt, daß es eins ist und nicht vereint."

14c. Ferner, zum Gleichen: „Ähnlichsein ist übel und täuschend. Wenn ich eins wäre, so wäre ich nicht ähnlich. Nichts ist äußerlich in der Einheit. Einheit gibt mir Eins-sein, nicht Ähnlich-sein."

15. „Alle Kreaturen sind ein bloßes Nichts. Ich sage nicht, daß sie klein sind oder etwas sind, sie sind ein bloßes Nichts. [Was nicht Sein hat, das ist nichts]. Alle Kreaturen haben kein Sein; [denn ihr Sein schwebt an der Gegenwärtigkeit Gottes; kehrte sich Gott einen Augenblick ab, sie würden zunichte]."

16. „Wie es auch sei, daß dir ein anderes besser schiene *oder besser wäre — für den guten Menschen, der Gottes Willen sucht, für den* ist das beste, was Gott über ihn *zuläßt* [Hds. verhängt bzw. nicht verhängt], es sei Hunger oder Durst, es sei Andacht oder Innigkeit, ob du deren hast oder [leider] nicht hast: das ist das beste."

# B. Die Verteidigung Eckeharts.*)

## Vorbemerkung.

Gegeben im Jahre des Herrn 1326 am 26. September, dem Tage, der zur Beantwortung der Sätze festgesetzt ist, die aus den Schriften und Aussprüchen Meister Eckeharts sowie aus Predigten entnommen sind, die ihm zugeschrieben werden — Sätze, die gewissen Leuten als irrig und, was schlimmer ist, der Häresie verdächtig erscheinen, wie sie sagen.

Ich, besagter Bruder Eckehart aus dem Predigerorden, antworte darauf:

Erstlich erkläre ich öffentlich vor Euch Kommissären, Meister Renher von Friesland, Doktor der Theologie, und Bruder Petrus de Estate, neuerlich Kustos der Minoritenbrüder: In Anbetracht der Freiheit und der Privilegien unseres Ordens bin ich nicht gehalten, vor Euch zu erscheinen, noch auch die gegen mich erhobenen Vorwürfe zu beantworten, zumal ich nie der Häresie beschuldigt worden oder jemals in solchem Rufe gestanden bin, wofür mein ganzes Leben und meine Lehre Zeugnis gibt, und ich stehe damit im Einklang mit der Ansicht meiner Brüder des ganzen Ordens und des Volkes beiderlei Geschlechtes im gesamten Bereich der ganzen Nation.

Daraus ist zweitens offenkundig, daß der Auftrag, der Euch von dem Ehrwürdigen Vater, dem Herrn Erzbischof von Köln[1]) erteilt wurde (dessen Leben Gott erhalten möge) keinerlei Kraft hat. Entstammt er doch falscher Einflüsterung, einer üblen Wurzel also, einem schlimmen Baume. Wenn ich geringeren Ruf beim Volke genösse und minderen Eifer für die Gerechtigkeit hätte, fürwahr, ich bin überzeugt, daß von meinen Neidern derartiges nicht gegen mich wäre versucht worden. Indessen kommt es mir zu, dies geduldig zu tragen. Denn „selig sind, die um der Gerechtigkeit willen leiden[2])", und „Gott züchtigt einen jeglichen

*) Anmerkungen siehe S. 156 ff.

Sohn, den er annimmt", nach dem Wort des Apostels[3]). So kann ich denn mit Recht mit dem Psalmisten sagen: „Ich bin auf Züchtigungen gefaßt[4])." Es wurden ja auch schon früher einmal die Meister der Theologie zu Paris von der Obrigkeit mit der Prüfung der Werke so hoch berühmter Männer wie des heiligen Thomas von Aquin und des Herrn Bruder Albert des (Großen) beauftragt, als wären sie verdächtig und irrig gewesen, und auch gegen Sankt Thomas persönlich ist oftmals von vielen geschrieben, geredet und öffentlich gepredigt worden, daß er Irrtümer und Irrlehren schriftlich und mündlich vorgetragen habe[5]). Aber mit des Herrn Hilfe wurde sowohl in Paris wie auch vom Papste selbst und von der Römischen Kurie sein Leben wie seine Lehre gebilligt.

Nach diesen Vorbemerkungen antworte ich nun auf die mir zur Last gelegten Sätze. Die besagten Sätze, 49 an der Zahl, zerfallen in vierlei Gruppen:

Erstens werden 15 Sätze angeführt, die einem von mir verfaßten Buche entnommen sind, das mit den Worten „Benedictus Deus" beginnt;

zweitens werden vorgelegt 6 Sätze, die aus einer gewissen Antwort von mir oder aus meinen Worten entnommen wurden;

drittens werden angeführt 12 Sätze, entnommen der ersten Auslegung, die ich über die Genesis verfaßt habe — dabei wundert mich nur, daß dem Inhalt meiner verschiedenen Bücher nicht mehr entgegengehalten wird; steht doch fest, daß ich hundert und mehr Dinge geschrieben habe, die dieser Leute Unwissenheit weder begreift noch versteht;

viertens werden angeführt 16 Sätze, die aus mir zugeschriebenen Predigten entnommen sind.

Was nun die erste, zweite und dritte Gruppe betrifft, so erkläre und bekenne ich, daß ich solches gesagt und geschrieben habe, und ich erachte — wie aus meiner Darlegung hervorgehen wird —, daß alles darin wahr ist, obschon manches ungewohnt, schwierig und subtil ist.

Wenn gleichwohl in den obgenannten oder in anderen meiner Worte und Schriften etwas falsch wäre — was ich nicht

sehen kann —, so bin ich allzeit bereit, einer besseren Einsicht nachzugeben. Denn „kleine Geister [wie ich bin] bemeistern nicht große Dinge, und schon beim Versuch unterliegen sie, wenn sie wagen, was über ihre Kräfte geht", schreibt Hieronymus an Eliodor[6]: Irren kann ich, aber nicht ein Häretiker sein. Denn das erste betrifft den Verstand, das zweite aber den Willen.

## I. Zu den Sätzen aus dem Trostbüchlein.

### a) Allgemeines.

Zum Verständnis dieser Sätze ist dreierlei zu beachten:

Das erste ist, daß jenes ‚sofern' (Satz 1 ff.) eine Beschränkung auf den strengen Begriff als solchen besagt und alles andere, auch alles nur gedanklich von dem Begriff Verschiedene, ausschließt. Z. B. obschon in Gott Denken und Sein dasselbe ist, so sagen wir dennoch nicht, daß Gott böse sei, wenn wir sagen, daß er das Böse erkenne. Und obschon in Gott-Vater Wesenheit und Vaterschaft dasselbe ist, so zeugt er dennoch nicht, insofern er Wesenheit, sondern insofern er Vater ist, wenngleich seine Wesenheit die Wurzel der Zeugung ist[7]. Es gehen ja auch die absoluten göttlichen Tätigkeiten aus Gott entsprechend der Eigenheit seiner Attribute hervor, wie ein Grundsatz der Theologie besagt[8], weshalb auch Bernhard im 5. Buch ‚De consideratione'[9] ausführt, daß Gott liebe als Liebe, erkenne als Wahrheit, throne als Gerechtigkeit, herrsche als Majestät, wirke als Kraft, sich offenbare als Licht, usw.

Das zweite ist, daß der Gute und die Güte eins sind. Denn ‚Guter', sofern einer gut ist, bezeichnet die bloße Güte, sowie ‚Weißes' die bloße Beschaffenheit des Weiß-seins bezeichnet. Indessen sind sie — der Gute und die Güte — im Sohne, hl. Geiste und Vater eindeutig eins; spricht man aber von Gott und uns ‚Guten' zusammen, so ist die Einheit nur analog (d. i. beruht auf einer Ähnlichkeit aus der Beziehung zwischen Gottes und unserem Gut-sein)[10].

Das dritte ist, daß alles Zeugende, ja sogar alles Wirkende, sofern es zeugend und wirkend ist, zweierlei aufweist:

1. Daß es von Natur aus nicht zur Ruhe kommt und einhält, bis es dem Empfangenden und Gezeugten seine Form aufgeprägt hat, und indem diese übertragen und als solche geschenkt und eingeflößt wird, teilt es ihm sein Wesen und alles, was diesem zukommt, mit, also jede Tätigkeit und jede beliebige Eigenschaft. Daher kommt es, daß nach der Lehre des Philosophen[11]) nichts sich bewegt, was nicht bewegt wurde, und daß, was nicht berührt, auch nicht wirkt.

2. Daß alles Wirkende, sofern es wirkt, sowie alles Hervorbringende, sofern es hervorbringt, ungezeugt ist, nicht geworden noch geschaffen, weil nicht von einem andern stammend. Ja es besteht sogar ein Beziehungsgegensatz zwischen dem Zeugenden, sofern es Zeugendes und Tätigkeitsprinzip ist, und dem Gezeugten, dem Sproß, dem Sohne, dem Geschaffenen, dem Gewordenen, kurz dem Vom-andern-seienden. Z. B. der Entwurf eines Kunstwerks, also etwa ein Haus im Geist des Künstlers, ist eine Art hervorgebrachten, gewordenen Sprößlings und, wenn ich so sagen darf, von einem Äußeren ins Leben gerufen, etwa durch ein wirkliches Haus oder von einem Lehrer; aber als solches ist es selbst kein Zeugendes, ist nicht Vater oder hervorbringendes Prinzip. Joh. 5: ‚Aus sich vermag der Sohn nichts zu tun' — woraus folgerichtig klar ist, daß Zeugendes und Gezeugtes wohl in den Dingen eins sind, aber einander entgegengesetzt und voneinander unterschieden der Beziehung nach, und zwar vermöge einer Realbeziehung in der Gottheit, wo Beziehung und Ding dasselbe ist, während sie in den Geschöpfen bloß durch gedankliche Beziehung unterschieden werden. Und das kommt daher, weil Tun und Empfangen zwar gleicherweise zwei erste Prinzipien sind, aber nur eine Bewegung; denn Bewegen und Bewegtwerden entsteht und vergeht gleichzeitig, gemäß der Natur der Beziehungen[12]).

Nach dem Gesagten ziehe ich also mit offenkundigem Recht den Schluß auf die Wahrheit alles dessen, was in meinen Büchern und Aussprüchen beanstandet wird, wie auch auf die Unbildung und den Frevel meiner Gegner, gemäß jener Stelle aus dem Buch der Sprüche: „Meine Kehle verkostet die Wahrheit", was das

erste angeht — und: „Meine Lippen verabscheuen den Frevler", was das zweite betrifft.

### b) Zum einzelnen.

1. Wenn es daher heißt: „Der Weise und die Weisheit, wahr und die Wahrheit (entsprechen sich gegenseitig)" usw., so erkläre ich, daß dies unbedingt und einfach wahr ist, wie aus der dritten der soeben vorausgeschickten Bemerkungen erhellt.

2. Wenn es heißt: „Der Gute, sofern er gut ist, ist ungemacht und ungeschaffen", so ist dasselbe zu sagen wie eben.

3. Wenn es heißt: „Die Güte zeugt [in dem Guten] sich und alles, was ihr eigen ist" usw., so bleibe ich dabei, daß dies wahr ist, wie aus der dritten Vorbemerkung in deren erstem Teil erhellt. Überdies ergibt es sich aus dem angeführten Beispiel, denn das Weiße erhält sein Weiß-sein formell von der Weiße und von nichts anderem[13]).

4. Wenn es heißt: „Güte und Gut sind nur eine Güte allein" usw., so ist das wahr und erhellt aus der dritten und zweiten Vorbemerkung; und damit stimmt auch überein, was bei Matth. 10 gesagt ist: „Ich bin gekommen, den Menschen von seinem Vater zu scheiden", und Matth. 23: „Ihr sollt niemand Vater nennen auf Erden" und abermals: „Er verleugne sich selbst und so folge er mir nach", und 2. Kor. 3: „Die Herrlichkeit Gottes mit enthülltem Antlitz schauend, werden wir in eben dies Bild verwandelt" und Apg. 17: „Gottes Geschlecht sind wir; in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir".

Wenn aber an der gleichen Stelle gesagt ist, daß „die höchsten Seelenkräfte in der Seele Lauterkeit stehen, abgeschieden von Raum und Zeit", so ist dies dasselbe, was der hl. Thomas[14]) lehrt: daß die sinnlichen Kräfte nicht in der Seele, sondern im Compositum (beseelten Körper) als ihrem Träger sind, während Verstand und Wille in der Seele als ihrem Träger sind[15]). Auch steht fest, daß der Verstand von „Hier" und „Jetzt", also von Orts- und Zeitbezogenem absieht[16]). Dies aber und alles Ähnliche in dem Buch „Benedictus Deus" dient zum sittlichen Leben,

zur Hintansetzung und Verachtung des Zeitlichen und Körperhaften und zur Liebe Gottes, des höchsten Gutes.

Auch ist hier in diesem vierten Satz mit Nachdruck zu bemerken, daß es heißt, besagte höchste Kräfte seien in der Seele und mit ihr geschaffen. Sinnlos also und böswillig oder aber aus Unverstand legt man mir in einem anderen Satz zur Last, daß ich etwas Ungeschaffenes als zur Seele gehörig lehre[17]).

5. Wenn es heißt: „Der Mensch soll beflissen sein, daß er sich entbilde seiner selbst" usw., so ist dies wahr und durchaus sittlich erbauend, in Übereinstimmung mit jener Stelle aus dem Buch der Sprüche im 12. Kap.: „Nichts wird den Gerechten betrüben, was immer auch ihm zustoßen mag." Steht doch fest, daß weder das ungeschaffene Gut, Gott, die Güte selbst, den guten Menschen in Unruhe bringt, noch auch die Kreatur, die er ja verachtet und von der er sich abgeschieden und fern hält.

6. Wenn es heißt: *„Mein Herz und meine Liebe (gibt dem Geschöpf die Güte)"* usw., so ist dies wahr[18]). Das nach außen gerichtete Werk, das aus sich keinerlei sittliche Güte oder Verdienst besitzt, sofern es ohne Liebe getan wird, empfängt, aus der Liebe gewirkt, ein Sein aus dem Nichtsein und ist nun die ganze Welt wert, und Gott ist der einzige Lohn. So gemäß 1. Kor. 13: „Wenn ich die Gabe der Weissagung hätte . . ., aber die Liebe nicht, so bin ich nichts."

7. Wenn es heißt: „Ein solcher Mensch ist so eins und so einwillig mit Gott" usw., so ist zu sagen, daß dies wahr ist und einwandfrei und sittlich erbauend erscheint wie alles andere. Denn wie könnte wohl jemand selig oder auch gut sein, der wollte, was Gott nicht wollte, oder es anders wollte, als Gott es will? Z. B. wie könnte wohl jemand selig sein, der nicht beseligt werden wollte oder der das Gegenteil der Seligkeit wollte? Oder wie könnte einer weiß sein im Gegensatz zur Weiße und unähnlich der Weiße? Besteht doch alle Vollkommenheit des Menschen darin, daß er sich dem göttlichen Willen einfüge, indem er will, was Gott will, und auf die Weise, wie Gott es will, zumal alles,

was Gott will, und wie er es will, ohne weiteres gut ist[19]). Sicherlich aber soll der Mensch allzeit das Gute wollen.

8. Wenn es heißt: „Der gute Mensch, sofern er gut ist, tritt in alle Eigenschaft der Güte selbst" usw., so ist dies wahr, wie es dasteht.

9. Wenn es heißt: „Vielleicht nimmt man Gott eigentlich mehr durch Entbehren als durch Empfangen" usw., so ist dies wahr; z. B. wenn jemand einer Gabe, etwa ein guter Sänger zu sein, oder irgend sonst etwas um Gottes willen entbehrt. Und so wird das Wort erfüllt: „Was einer hat, wird ihm genommen werden." So lehrt auch Gregorius über die Stelle: „Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen"[20]). So nimmt das Auge, das selbst der Farbe entbehrt, die Farbe auf, erkennt sie und freut sich an ihr[21]); eine farbige Wand aber weiß weder von sich, daß sie farbig ist, noch freut sie sich darüber, weshalb auch bei Matth. 5 die „Armen" selig gepriesen werden.

10. Wenn es heißt: „Unser Herr bat seinen Vater (daß wir eins mit ihm seien)" usw., so ist davon zu sagen, daß dies wahr ist. Denn so lautet das Wort Christi im Evangelium und so veranschaulicht deutlich das hier angewandte Gleichnis vom Feuer.

11. Wenn es heißt: „Kein Zweifel (daß auch die natürliche menschliche Tugend so edel)" usw., so erkläre ich wiederum: das ist wahr und genügend im Vorausgehenden erklärt, in Übereinstimmung mit dem Worte: „Gottes Reich ist in euch", und: „Alle Herrlichkeit der Königstochter kommt von innen". Dies abzuleugnen oder zu bekämpfen verrät die größte Unwissenheit.

12. Wenn es heißt: „Der gute Mensch will und wollte allezeit leiden um Gottes willen" usw., so ist dies wahr, und wenn einer nicht so ist, so ist er eben kein guter Mensch, noch liebt er in vollkommener Weise Gott und was Gottes ist.

13. Wenn es heißt: „Ein guter Mensch, sofern er gut ist, hat Gottes Eigenschaft" usw., so sage ich, daß dies wahr ist. Der Beweis liegt in der ersten und zweiten der obigen einleitenden Vorbemerkungen.

14. Wenn es heißt: „Keine redliche Seele ist ohne Gott" usw., so ist Lehre und Wortlaut aus Seneca, ep. 73[22]); ferner ist es die

Lehre Ciceros, De Tusc. Disp.[23]), und Origenes, hom. 26[24]). Diese mögen für sich selbst antworten. Aber auch bei 1. Joh. 3 heißt es: „Ein jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil sein Same (Gottes nämlich) in ihm bleibt."

15. Wenn es heißt: *„Aller Unterschied ist Gott fremd"* usw., so ist das klar. Es leugnen, heißt Gott und seine Einheit leugnen[25]). Deut. 6: „Höre, Israel, dein Gott ist ein einiger Gott!" Bernhard sagt (De consid. 5)[26]): „Gott ist einer in einer Weise wie nichts anderes; er ist, wenn man so sagen dürfte, der einste", und weiter unten: „Vergleiche diesem Einen alles, was sonst ‚eins' genannt werden kann, und es wird nicht eins sein; und dennoch ist Gott dreifaltig", und weiter: „Was hat doch das zu bedeuten: ‚Eine Zahl jenseits von aller Zahl'?" Darüber handelt Bernhard an der genannten Stelle ausführlich.

Dies also sind die 15 Sätze, die aus dem Buch „Benedictus Deus" von Leuten bekrittelt werden, die „weder die Schrift noch die Kraft Gottes kennen" (Matth. 22).

## II. Zu den Sätzen aus der Apologie des Trostbüchleins.

Es gilt nun an zweiter Stelle zu prüfen, was unwissende Leute aus meinen Aussprüchen in einer Erwiderung auf mir vorgeworfene Sätze aufgegriffen haben. Es sind sechs Punkte:

1. „Wer aus Einfalt glaubte, sagte oder schriebe, es gebe etwas Ungeschaffenes in der Seele als deren Teil, der wäre darum noch kein Häretiker und würde auch nicht verdammt."

Ich antworte, daß dies wahr ist. Einzig das hartnäckige Festhalten an einem Irrtum macht ja den Häretiker aus. Viele tausend und abertausend gute Menschen glaubten in ihrem irdischen Leben, Gott, der doch Geist ist, sei etwas wie ein körperhaftes, wenn auch allen überlegenes Menschenwesen[27]). Auch die Verschiedenheit der Personen in einem Wesen pflegten sie sich gänzlich falsch vorzustellen, und so noch vieles andere.

2. Wenn es heißt: „Materie und Akcidens verleihen dem Zusammengesetzten (der zusammengesetzten Substanz) kein Sein, sondern das ganze Zusammengesetzte erhält sein Sein

allein von der Wesensform" — so sage ich, daß dies wahr ist, und wer es nicht weiß, ist seiner eigenen Unwissenheit Zeuge.

3. Wenn es heißt: „Der Gute, sofern er gut ist, empfängt sein ganzes Sein von der ungeschaffenen Güte" usw., so ist dies wahr, nämlich effektiv (der Wirkursache nach); formell aber (der Form nach) empfängt er es von der innewohnenden Güte[28]). So ist etwa im Bereich des Körperlichen eine Wand der Wirkursache nach durch den Maler farbig, formell aber durch die Farbe.

4. Wenn es heißt: „Das ist das wahrste und beste Gebet, wodurch der Gute die Güte, der Gerechte die Gerechtigkeit . . . verehrt" usw., so ist dies wahr, so wie es liegt, und stimmt überein mit der hl. Schrift beider Testamente, wie aus Is. 1 und Ps. 49 hervorgeht und bei Matth. 15 im Sinn eines Vorwurfs steht: „Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir." Darüber auch im Ps. 72: „Ihren Mund haben sie bis in den Himmel erhoben, ihre Zunge aber, d. i. ihre Leidenschaft, sank zur Erde nieder."

5. Wenn es heißt: „Aequivoca werden auf Grund der verschiedenen Dinge unterschieden" usw., so ist dies wahr und die Quelle mancher Erkenntnisse und Erklärungen. Siehe auch St. Thomas I 2, q. 20, a. 3, ad 3.

6. Wenn es heißt: „Die elementaren Eigenschaften erhalten ihr Sein univoce vom Subjekt, durch das Subjekt und in dem Subjekt" usw., so ist zu sagen, daß dies, so wie es liegt, wahr ist.

### III. Zu den Sätzen aus dem „Genesiskommentar".

Es gilt nun an dritter Stelle, die meiner ersten Auslegung der Genesis entnommenen Sätze ins Auge zu fassen, und deren sind zwölf:

1. „Hieraus geht deutlich hervor, daß die hl. Schrift in übertragenem Sinne auszulegen ist" usw. — Da ist zu sagen, daß dies, so wie es liegt, wahr ist. Sie ist deshalb nicht weniger wahr und ist auch in buchstäblichem und geschichtlichem Sinne auszulegen[29]).

2. Wenn es heißt: „Bei der Rechtfertigung des Sünders wirken notwendig zusammen die ungezeugte, zeugende, hervor-

bringende Gerechtigkeit einerseits (und die willfahrende anderseits)" usw., so ist zu sagen, daß dies wahr ist, und zwar (gilt ‚Gerechtigkeit') univoce (eindeutig) von der Gottheit, und im Verhältnis von Geschöpf und Gott in analogem Sinne. Es ist also eine und dieselbe Gerechtigkeit und Güte, einfachhin und absolut genommen in der Gottheit, in den Geschöpfen aber analogerweise, wie oben mehrfach dargetan wurde.

3. Wenn es heißt: „Das Sein ist die Aktualität aller Wesensformen; und das Sein ist es, was jegliches Ding ersehnt", so ist dies wahr. Das erste ist ein Wort des hl. Thomas[30]), das zweite, wie es hier in dem Satz gesagt ist, ist ein Ausspruch Avicennas[31]).

4. Wenn es heißt: „Das Sein selbst empfängt sein Dasein nicht in einem andern oder von einem andern" usw., so ist zu sagen, daß dies wahr ist. Zu unterscheiden ist freilich zwischen dem formhaft innewohnenden und dem absoluten Sein, das Gott ist.

5. Wenn es heißt: „Das Sein ist Gott", so muß man sagen, daß dies wahr ist hinsichtlich des absoluten Seins, wenn auch nicht vom formhaft innewohnenden. Und diese Lehre wird im vorliegenden Zusammenhang durch fünferlei Gründe erwiesen, auf die man wahrheitsgemäß nichts erwidern kann. Spricht doch er selbst, die Wahrheit: „Ich bin, der ich bin." „Er, der da ist, hat mich gesandt." Siehe hierüber die eingehende Erörterung Bernhards im 5. Buch „De consideratione"[32])!

6. Wenn es heißt: „Von Gott allein haben alle Dinge Sein, Eins-sein" usw., so ist dies wahr, so wie es soeben (zum 5. Satz) gesagt ist.

7. Wenn es heißt: „Alles und jedes Seiende hat unmittelbar von Gott selbst sein ganzes Sein" usw., so ist dies wahr, so wie es soeben, zum gleichen 5. Satz, gesagt wurde.

8. Wenn es heißt: „Der ‚Anfang', in dem Gott Himmel und Erde schuf, ist das erste, einfache ‚Jetzt' der Ewigkeit" usw., so muß man sagen, daß dies wahr und notwendig ist, so wie es dasteht. Denn das Schaffen und überhaupt jede Tätigkeit Gottes ist selbst sein Wesen. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß, wenn auch Gottes Schöpfungsakt von Ewigkeit ist, deshalb auch die

Welt von Ewigkeit Dasein habe, wie unwissende Leute meinen. Denn die Schöpfung, passiv genommen, ist ebensowenig ewig, wie das Geschaffene selbst[33]).

9. Wenn es heißt: „Das letzte im Seienden ist auch das erste und verhält sich gleichmäßig zum Sein und im Bereich des Seins wie das Höchste im Seienden", so muß man sagen, daß dies wahr ist. Ein Beispiel: Alle Glieder des Leibes verhalten sich gleichmäßig, weil unmittelbar, zum Sein des Leibes. Denn obwohl ein Mensch ohne Arme, Augen und derlei Glieder wohl leben kann, so wäre doch ein Wesen (wenn es eines gäbe), dem es von Natur unmöglich wäre, Augen und dgl. zu besitzen, kein Mensch nach Art eines Menschen. Denn es gibt zwar eine wechselweise Ordnung (Stufung) der Glieder untereinander, aber diese bezieht sich nicht auf das Sein des Ganzen; denn dieses ist eins, und im Einen gibt es keinerlei Ordnung (Stufung).

Daraus erhellt, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ist, weil er das eine Sein ist, also jedem Seienden und in gleicher Weise, weil er ganz im Kleinsten sowohl wie im Größten ist. Als Unendlicher also und Unermeßlicher ist Gott in allem, als einfacher und im höchsten Sinn einer ist er in jedem beliebigen: im einen wie in allem ganz, im Kleinsten ebenso groß wie im Größten.

So verhält es sich beispielsweise auch mit den Seelenkräften in ihrer Beziehung untereinander und in ihrer Beziehung auf das Sein der Seele, das ein einheitliches ist, wie der hl. Thomas lehrt[34]). Wie es daher in der Genesis heißt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", so steht im (101.) Psalm und im Hebräerbrief: „Im Anfang hast du, Herr, die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk."

10. Wenn es heißt: „Gott ist auf alle Weise und in jeder Hinsicht einer" usw., so muß gesagt werden, daß dies, wie es liegt, wahr ist und mit dem Schrifttum des Kanons, der Heiligen und Lehrer übereinstimmt[35]).

11. Wenn es heißt: „In allem Geschaffenen ist zu unterscheiden das Sein, das von einem andern ist, und das Wesen, das nicht von einem andern ist", so ist zu sagen, daß dies wahr und

ein Wort Avicennas[36]) und Alberts in seiner Schrift „De causis[37])" ist. Der Grund und die Notwendigkeit dieser Lehre beruht einerseits darauf, daß ich in dem Urteil: „Der Mensch ist ein Lebewesen", nicht das Sein aussage — in diesem Zusammenhang nämlich ist das „ist" nicht Prädikat, sondern ein drittes Hinzukommendes: Prädikatskopula (die nicht die Existenz, sondern die bloße Beziehung des Prädikats „Lebewesen" zum Subjekt „Mensch" ausdrückt) — anderseits darauf, das das Sein (Dasein) des Menschen eine Ursache hat, daß er von einem andern ist, von Gott nämlich, dem ersten Sein, während unbedingt gilt, unabhängig von jeder Voraussetzung, daß „der Mensch ein Lebewesen ist". Denn was immer auch jemand dagegen wollen oder tun möchte, so bleibt doch das Urteil: „Der Mensch ist ein Lebewesen" wahr, selbst wenn es gar keinen existierenden Menschen gäbe[38]).

12. Wenn es in der Genesiserklärung heißt: „Das äußere Tun ist nicht eigentlich gut oder göttlich" usw., so muß gesagt werden, daß dies wahr ist, und zwar geht dies hervor aus dem bereits oben Gesagten, wobei ich unterscheide zwischen dem Guten der Natur, das mit dem Seienden der Veränderung unterliegt, und dem Guten der Gnade, dessen Ziel das ewige Leben ist, gemäß der angeführten Stelle: „Gottes Reich ist in euch". Und somit fügt der äußere Akt dem inneren keinerlei sittliche Güte hinzu, wie Thomas (I 2, q. 20, a. 4) lehrt.

Soviel zum dritten Abschnitt.

Es ist somit offenbar, daß in jedem der angeführten Sätze, die enthalten sind I. im Buch „Benedictus Deus", II. in meinen Aussprüchen und Erwiderungen an Kritiker, III. in meiner ersten Auslegung der Genesis — und die ich tatsächlich alle geschrieben und geäußert zu haben bekenne —, daß in einem jeden davon, sage ich, die Wahrheit und der Grund der Wahrheit ersichtlich wird, wie ich oben dargelegt habe. Es ergibt sich aber auch entweder die wirkliche Bosheit oder die gröbliche Unwissenheit meiner Widersacher, die in ihren grobsinnlichen Vorstellungen Göttliches, Hohes, Unkörperhaftes zu beurteilen sich unterfangen, im Gegensatz zu dem Worte des Boethius, De

Trinitate[39]): „In göttlichen Dingen gilt es geistig zu denken und nicht zu bildhaftem Werk der Phantasie herabzusinken."

Ich verwahre mich nochmals dagegen, daß ich für dies oder für sonst etwas, was ich in den einzelnen Kommentaren über die verschiedenen Bücher der Schrift geschrieben habe, oder für beliebiges aus dem vielen andern mich vor Euch oder irgend jemand anderem als dem Papst oder der Pariser Universität[40]) zu verantworten hätte, es sei denn, daß es etwa (was ferne sei), den Glauben anginge, zu dem ich mich allzeit bekenne. Dennoch wollte ich, gleichsam als Werk der Übergebühr, jedoch unter Protest wegen der Freiheit meines Ordens, vor Euch diese Dinge aus freien Stücken darlegen, um nicht den Anschein zu erwecken, als ergriffe ich die Flucht vor dem, was mir fälschlich zugemutet wird.

## IV. Zu den Sätzen aus Predigten.

### a) Allgemeine Vorbemerkung:

Ich bin von Rechts wegen ebensowenig gehalten, mich wegen der Sätze zu verteidigen, die aus mir zugeschriebenen Predigten entnommen sind — denn allenthalben wird auch von Geistlichen, Studierenden und Gebildeten verstümmelt und falsch weitergegeben, was sie gehört haben[41]). Nur das eine habe ich zu bemerken, daß ich keinen dieser Sätze, so wie sie angeführt werden, soweit sie einen Irrtum enthalten oder nach Häresie schmecken, innerlich glaube noch geglaubt oder gehalten oder gepredigt habe.

Ich trete jedoch dafür ein, daß in manchen von ihnen immerhin etwas Wahres berührt wird, was bei richtiger und gesunder Auslegung sich aufrecht erhalten läßt. Es gibt ja „keine falsche Lehre, der nicht ein Körnchen Wahrheit untermischt wäre", wie Augustinus in einer Homilie sagt[42]). Wo solche Sätze aber einen Irrtum einschließen oder wenigstens in den Seelen der Zuhörer hervorrufen, verwerfe und verabscheue ich sie. Aber da bin es nicht ich, dem solcher Irrtum oder solche Irrtümer von irgend welchen Neidlingen angerechnet werden könnte oder dürfte, wie auch Augustinus (De Trinit. 1, 3) bemerkt: „Ich glaube, daß manche, und gewiß nicht die Schwerfälligsten im Geist, an vielen

Stellen meiner Schriften mir Gedanken unterschieben werden, die ich niemals hatte, oder auch Gedanken mir absprechen werden, die ich hatte. Aber wer möchte nicht einsehen, daß ich nicht für den Irrtum verantwortlich bin, wenn solche, die mir zu folgen meinen, unvermerkt in irgend ein Mißverständnis geraten, wo ich gezwungen war, durch gewisse unzugängliche und dunkle Gebiete meinen Weg zu nehmen? Hat doch auch niemand ein Recht, den heiligen Verfassern der göttlichen Offenbarung die zahlreichen und mannigfachen Irrtümer der Häretiker zur Last zu legen, weil diese alle aus den hl. Schriften ihre falschen, trügerischen Ansichten zu verteidigen suchen."

Dennoch will ich ein übriges tun und für die einzelnen Sätze noch gesondert Rede und Antwort stehen.

### b) Im einzelnen.

1. Wenn es heißt: „Der Vater zeugt in mir seinen Sohn" usw., so ist zu bemerken, daß dieser Satz mehreres besagen kann:

Das eine wäre, daß der Mensch, der in Gottes Liebe und Erkenntnis steht, zu nichts anderem wird, als was Gott selbst ist. Dies erkläre ich für gänzlich falsch und ich habe solches weder gesagt noch geglaubt noch geschrieben oder gepredigt. Es ist irrig und, wenn in verwegener Vermessenheit behauptet, häretisch — denn ohne dies letztere ist kein Irrtum Häresie. Das ergibt sich auch aus Augustinus (-Gratian), c. 24, p. 3: „Wie der Apostel sollst du jemand erst nach wiederholter Zurechtweisung als Häretiker meiden" — und das Wort „Häretiker" erklärt die Glosse: „Einer, der seinen Irrtum hartnäckig verteidigt." Und weiter unten heißt es im selben Kapitel: „Wer aber seine Behauptung, mag sie auch falsch und verkehrt sein, ohne Hartnäckigkeit vertritt, in Bereitschaft, sie zu verbessern, ist keinesfalls den Häretikern zuzurechnen." Und weiter sagt Augustinus (-Gratian) im 31. Kap.: „Solche, die in der Kirche Christi einer Krankheit oder Verdorbenheit anrüchig sind, sind Häretiker, wenn sie der belehrenden Zurechtweisung trotzig widerstehen und ihre verpesteten und todbringenden Lehren nicht ausmerzen wollen, sondern fortfahren, sie zu verteidigen." Soweit Augustinus[43]).

Wohl aber kann man sagen, daß wer in wahrer Gotteserkenntnis und -Liebe steht, mit Gott vereinigt, nach Gott gestaltet und gewissermaßen vergöttlicht ist, sofern in ihm Gottes Ähnlichkeit ist und folglich Gott selbst in seinem Ähnlichkeitsbilde ist.

Was im übrigen die Sache betrifft, die in diesem ersten Satz aufgestellt wird, so muß man wissen, daß ohne Zweifel Gott, und zwar der eine — weil es keinen anderen gibt — in einem jeden Seienden enthalten ist „nach Macht und Gegenwart und Wesen[44])". Gott ist das Sein; er ist nicht dieses oder jenes, sondern das Sein schlechthin und absolut, und immer und überall ist er in allem und lauter und einfach. Und was immer Gott ist, das ist er immer und überall; wo immer eine Person ist, da ist notwendig auch die andere, weil nie und nirgends eine ohne die andere ist; sonst wären sie notwendig gesondert. Und darum ist notwendig die eine Person in der anderen, und eine jede Person ist durchaus der gleiche Gott. Denn die drei Personen sind ein Gott, auf jede Weise ungeteilt, der ungezeugte Vater und der gezeugte Sohn; und der Vater ist nur Vater als ungezeugt-zeugender, und der Sohn nur Sohn, sofern er gezeugt ist, und zwar als alleiniger, weil er Gott ist. Wo immer daher Gott ist, da ist der Vater, der ungezeugt-zeugende, und wo immer Gott ist, da ist auch der gezeugte Sohn. Wenn daher Gott in mir ist, so zeugt Gott Vater auch in mir seinen Sohn, und in mir ist auch der gezeugte Sohn, der eine, ungeteilte, denn es gibt keinen anderen Sohn in der Gottheit als den einen, und der ist Gott[45]).

Ferner ist zu merken, daß der „Sohn" im eigentlichen Sinn in der Gottheit ist, und zwar als einziger, wie gesagt. Er ist „der Eingeborene im Schoß des Vaters" (Joh. 1), d. i. in seinem Innersten; er, das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren, der Erstgeborene vor aller Kreatur" (Kol. 1), er, das „Wort, das im Anfang war und das Gott war" (Joh. 1). Und weil er allein „Sohn" im wahren Sinn, darum auch „Erbe" im Ursinn (Gal. 4), und daher kommt es, daß niemand außer ihm Erbe oder Sohn ist, sondern nur durch ihn und in ihm, als Glied von ihm durch Gnade und heilige Liebe. Wie immer wir also „Söhne" sein mögen — sofern wir viele und gesondert sind, sind wir doch nicht „Erben", weil

wir in Wahrheit auch nur insoweit Söhne sind, als wir durch die in uns sich vollziehende Kindschaftsannahme jenem Ein- und Erstgeborenen gleichgestaltet werden, wie das Unvollkommene dem Vollkommenen, das zweite dem ersten, das Glied dem Haupte — weshalb er ja auch „Erstgeborener" heißt. Deshalb fügt bezeichnenderweise der Apostel, nachdem er gesagt hatte: „Wenn Söhne, so auch Erben", hinzu: „Erben zwar Gottes, aber Miterben Christi" (Röm. 8)[46]).

Was die Behauptung betrifft, die dem Satze sich anschließt: „Gott (Vater) zeugt mich als seinen Sohn . . . ohne allen Unterschied" — so hat dies auf den ersten Blick eine üble Färbung. Aber es ist doch wahr, weil Gott Vater in mir seinen Sohn zeugt und durch diesen nämlichen Sohn und in ihm mich selbst als seinen Sohn in ihm zeugt[47]); und der Sohn, der in mir gezeugt ist, ist der Sohn ohne allen Unterschied der Natur dem Vater gegenüber; einer, ungeschieden, ohne jede Unterscheidung, nicht einer in mir und ein anderer in einem anderen Menschen; desgleichen ungeschieden, nicht getrennt oder gesondert von mir, als wäre er gleichsam gar nicht in mir; ist er doch als Gott in allem und überall. Dies halte ich für wahren und gesunden Christenglauben, und das heißt Gott in seinem einzigen Sohne die Ehre geben, durch den uns der Vater wiedergeboren und in seiner unaussprechlichen Liebe zu Kindern angenommen hat. Mit dem Gesagten stimmt auch überein, was der hl. Thomas lehrt: I 2, q. 108, a. 1[48]).

Was aber an letzter Stelle im gleichen Satze folgt: „Wir werden umgestaltet und verwandelt in Gott", ist ein Irrtum[49]). Denn der heilige oder gute Mensch, wer immer er auch sei, und wie innig er auch mit Gott verbunden sein mag, wird doch nicht selbst Gott und nicht selbst Christus oder Erstgeborener, noch auch werden durch ihn die anderen gerettet, noch ist er „das Ebenbild Gottes" als sein eingeborener Sohn, sondern er ist „nach seinem Bilde", ein „Glied" dessen, der in Wahrheit und vollkommen „der Sohn, der Erstgeborene und der Erbe" ist, während wir die „Miterben" sind, wie gesagt. Und das will das Bild sagen, von dem die Rede ist: Wie nämlich viele Brote auf verschiedenen

Altären verwandelt werden in ihn selbst, den wahren, einzigen Leib Christi, der von der Jungfrau Maria empfangen und geboren wurde und unter Pilatus gelitten hat — wobei jedoch die sinnenfälligen Zeichen der einzelnen Stücke erhalten bleiben —, so wird auch unser Geist durch die Kindschaftsgnade und werden wir überhaupt dem wahren Sohn Gottes geeint als Glieder des einen Hauptes der Kirche, das Christus ist.

2. Wenn es im zweiten Satz heißt: „Der edle Mensch ist nicht damit zufrieden (daß er der eingeborene Sohn sei . . . er möchte auch Vater sein") usw., so ist das dem Wortlaut nach Irrtum, wenn es nicht, wie bei Augustinus (De Trinit. 9, 12) besagen will, daß vom Erkannten einerseits und vom Erkennenden anderseits sozusagen ein Sproß entsteht, der Erkennendem und Erkanntem gemeinsam zugehört[50]). So trifft es auch zu zwischen Schauendem und Geschautem und scheint der Fall zu sein zwischen Sinnesobjekt und Sinn im Zustand der Tätigkeit, wie der Philosoph sagt[51]). Und das Bild in uns ist vollkommener, wenn die Seele Gott erkennt, denkt und liebt, als wenn sie sich selbst denkt und liebt, wie Augustinus und die Lehrer sagen[52]). Das zu berücksichtigen und dem Volk zu lehren, ist gar nützlich und leitet zum sittlichen Leben und guten Wandel an, sofern es den Menschen antreibt, häufig und gern an Gott zu denken und ihn mehr als sich selbst oder sonst etwas Geschaffenes zu lieben.

Man könnte auch sagen: Die Seele verlangt, sich mit Gott in seiner Ganzheit zu einen, so wie er in sich ist und nicht Teile hat, so daß etwas von ihm Vater und etwas anderes Sohn wäre, sondern ein und derselbe in seiner Ganzheit ist Vater als Zeugender, und durchaus derselbe in seiner Ganzheit ist Sohn als Gezeugter, und ein und derselbe in seiner Ganzheit ist heiliger Geist als Gehauchter. Wenn also die Seele mit Gott in seiner Ganzheit eins zu werden verlangt, so verlangt sie nicht nur eins zu werden mit dem Sohne, sondern auch mit dem Vater und dem heiligen Geist, weil der eine und nämliche Gott Vater und Sohn und heiliger Geist ist und diese drei ein ungeteilter Gott sind[53]).

3. Wenn es im dritten Satz heißt: „Die Tugend hat ihre Wurzel im Grunde der Gottheit versenkt" usw., so ist zu sagen,

daß es wahr ist und auf dasselbe hinausläuft, was Plotin über die vier Stufen der Tugenden lehrt, nämlich die bürgerliche, reinigende, die des geläuterten Gemütes und die vorbildliche[54]) — worüber auch Thomas I 2, q. 61 im letzten Abschnitt handelt. Und das ist gar nützlich zur Empfehlung der wahren Tugend der Liebe, deren Wurzel und letzter Grund der hl. Geist ist. Somit soll, wie „die Wasser zurückkehren zur Quelle, von der sie entsprungen sind[55])", der Mensch um den Besitz der Liebe besorgt sein. Denn die Wurzel aller Liebe ist Gott, und er ist selbst „die Liebe". „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm[56])."

4. Wenn es heißt: „Der demütige Mensch ist Gottes so mächtig (wie Gott seiner selbst)" usw., so ist dies dem Wortlaut nach Irrtum. Aber das ist wahr, daß Gott dem Demütigen seine Gnade gibt, wie Jakobus und Petrus bezeugen[57]). Soviel aber ein Mensch an Gnade besitzt und soweit er Gottes „Sohn" ist, soviel vermag er über Gott und dessen Werke, weil er ja nichts anderes will und nicht auf andere Weise, als was Gott will und tut[58]).

Es ließe sich auch antworten wie unten[59]).

5. Wenn es heißt: „Es ist eine Kraft in der Seele, die hat ein Wirken mit Gott", so ist dies Irrtum dem Wortlaut nach, wenn es nicht so ausgelegt wird, wie bereits zum 4. und oben zum 2. Satz bemerkt wurde[60]).

6. Wenn es heißt: „Es ist eine Kraft in der Seele, wäre die Seele [ganz] so, sie wäre ungeschaffen und unschaffbar", so ist dies falsch und Irrtum[61]). Denn wie ein anderer Satz besagt, sind auch die obersten Kräfte der Seele in ihr und mit ihr geschaffen[62]). Ich habe auch solches gar nicht behauptet, sondern was ich ausgeführt habe — um Gottes Güte und Liebe den Menschen gegenüber zu preisen — ist dies: daß „Gott den Menschen aus Erde schuf nach seinem Bilde" und „ihn nach seinem Vorbild mit Kraft begabt hat[63])", auf daß er Geist sei, wie auch Gott selbst Geist ist — Gott reiner Geist, ungeschaffen, ohne jegliche Vermischung mit etwas anderem. Seinen eingeborenen Sohn zwar, den er zeugt und der sein Ebenbild ist, den hat er derart nach sich selbst ausgestattet, daß er wie der Vater

ungeschaffen und unendlich ist; den Menschen aber, der ja geschaffen ist, hat er „nach seinem Bilde" gemacht, nicht „als sein Bild", und hat ihn ausgestattet nicht „mit" sich selbst, sondern „nach" sich selbst[64]).

Wenn aber im gleichen Satze gesagt wird: „Dem Intellekt ist ebenso gegenwärtig, was jenseits des Meeres ist, wie dieser Ort, an welchem ich stehe", so ist dies wahr. Denn der Intellekt sieht ab von „Hier" und „Jetzt"[65]). Es wird ja selbst schon das Vorstellungsbild in der Seele nicht schneller und leichter erzeugt, wenn das Objekt gegenwärtig, als wenn es abwesend und beliebig entfernt ist.

7. Wenn es im siebten Satz heißt: „Die menschliche Natur ist allen Menschen gleich eigen und gemeinsam", so ist dies wahr, und es zu leugnen bedeutet grobe Unwissenheit[66]). Ist es doch wahr, daß Gott durch die Annahme der menschlichen Natur dieser selbst und allen, die an ihr teilhaben, dasselbe mitteilt wie Christus[67]), nach jener Stelle im 8. Kap. des Römerbriefes: „Alles hat er uns mit ihm gegeben", und Weish. 7: „Alle Güter sind mir gekommen gleich mit ihm" — wobei „gleich" sowohl „gleichzeitig" als „gleicherweise" bedeuten oder auch im Sinne gleicher Wirkung gebraucht sein kann. Sofern z. B. das Feuer seine Form im Holze hervorbringt, teilt es ihm alles mit, was der Form des Feuers eigen ist. Dasselbe sagt auch die Wahrheit bei Joh. (17, 7): „Alles, was du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben", und der hl. Thomas lehrt es ausdrücklich: p. ult., q. 58, a. 4, ad 1[68]). Gott nämlich „spricht einmal", aber „zwei", d. i. mehreres, „wird vernommen", heißt es beim Psalmisten[69]). „Allen redet er alles", nach Augustinus, „aber nicht alle hören in gleicher Weise[70])", sondern ein jeder nach seinem besonderen Vermögen, entsprechend der Stelle bei Matth. 25: „Dem einen gab er fünf Talente, dem anderen zwei, dem dritten eines". Somit folgt daraus nicht, wie diese Unwissenden meinen, daß ich oder ein beliebiger Mensch alle Gnade und alles, was der Gnade eigen ist, besäßen, was Christo zukommt. Doch ist es dienlich, die obige Wahrheit recht zu beherzigen: zur Förderung der Andacht und damit wir Gott dankbar seien, da er „die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab" und

Fleisch annahm in Christo „um meinetwillen", d. i. des Menschen willen. Denn nach der Ansicht vieler Lehrer hat Gott seinen Sohn einzig zur Rettung des Menschen ins Fleisch gesandt[71]). Auch werden wir dadurch, daß er die menschliche Natur annahm, belehrt, in Demut und der Vernunft gemäß Gott zu dienen. Denn der Mensch ist von Erde, was den Leib angeht, aber ein Vernunftwesen der Seele nach.

8. Zu dem Satz, der von dem Bild in der Seele handelt — daß nämlich „das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele gleichsam deren einiger Ausdruck ist, jenseits von Wille und Verstand" usw. — ist zu bemerken, daß die Stelle dunkel ist und nur aus den im Kontext angeführten Beispielen einiges Licht erhält. Ich sehe deshalb keine Gefahr darin. (Siehe auch unten die Antwort C 1.)

Wenn es am Ende heißt: „Ich selbst bin dieses Bild", so ist dies irrig und falsch. Denn es ist durchaus nichts Geschaffenes in diesem Bild (d. i. im ewigen Wort), sondern „nach dem Bilde" sind Engel und Menschen geschaffen. „Das Bild" aber im eigentlichen Sinn und „der Abglanz" ist weder geschaffen noch auch ein Werk der Natur.

9. Wenn es heißt: Der Mensch könne dazu gelangen, daß „der äußere Mensch gehorsam ist dem inneren Menschen bis zu seinem Tod" usw., so ist dies offenkundig als wahr erwiesen durch die Heiligen und Märtyrer, nach dem Worte: „Um die Gerechtigkeit kämpfe für deine Seele, ja bis zum Tode kämpfe für die Gerechtigkeit!"[72]), und bei Joh.: „Wer seine Seele haßt um meinetwillen (der wird sie erhalten zum ewigen Leben)".

10. Wenn es heißt: „Ich dachte neulich, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren wollte" usw., so habe ich ein solches Wort vor langer Zeit einmal gebraucht, aber es ist schlecht verstanden worden[73]). Ich wollte nämlich nicht etwa behaupten, daß man zu Gott nicht beten solle, sondern ich sagte es, um Gottes Güte zu preisen, die „an der Türe steht und klopft", wie es in der Geh. Offenb., 3. Kap., heißt. Auch wollte ich sagen, daß Gott bereiter ist zu geben aus seiner freigebigen Fülle, als der Mensch zu empfangen[74]). Is. 30: „Gott wartet eurer, daß er sich euer erbarme", und ähnl.

11. Wenn es heißt: „Der Mensch, der in [Gottes] Liebe steht, der muß sich selbst tot sein" usw., so enthält dieser Satz zweierlei:

Das erste, daß der vollkommene Mensch der Welt und den Geschöpfen abgestorben sein muß; desgleichen, daß der vollkommene Mensch seinen Nächsten so sehr lieben solle wie sich selbst. — Das ist beides wahr, in Übereinstimmung mit der Schrift, wo bei Matth. und Luk. „so sehr wie dich selbst", bei Marc. „gleichwie dich selbst" steht — ein Wort, das Augustinus sich oft zu eigen macht[75]). Das „Gleichwie" bedeutet „ebenso sehr wie" — und das gehört freilich zur Vollkommenheit[76]). Denn die Gnade ist erhabener als die Natur und gehört einer höheren Ordnung an. Wer Gott wahrhaft liebt, der hat nichts außer Gott, was er liebte, noch liebt er den einen mehr als den andern. Denn im „Einen" gibt es nicht „mehr" oder „weniger[77])". Und wiederum, wer Gott „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit ganzem Gemüte und aus allen seinen Kräften" liebt, der hat gewiß außer Gott nichts, was er im Verhältnis zu einem anderen mehr oder weniger liebte. Wer nämlich das eine mehr liebt als das andere, der liebt in den Geschöpfen das Geschöpf und liebt nicht das Eine: Gott in allem und alles in Gott. Im Einen gibt es kein Mehr oder Weniger. Das ist es auch, was der Herr ausdrücklich bei Matth. sagt: „Wer . . . ‚mehr' liebt, ist meiner nicht wert." Denn Gott ist der Eine, in dem es keine Zahl[78]), also kein Mehr und Weniger gibt.

12. Was im 12. Satz über Paulus angeführt wird, ist durchaus wahr: Paulus „ließ Gott um Gottes willen", da er zwar sich sehnte, „aufgelöst und bei Christus zu sein", aber um der Brüder willen, die er in Christo liebte, und um Gottes willen noch länger zu leben verlangte. „Um Gottes willen lassen" ist Sache der Vollkommenheit — und Paulus ließ fürwahr um Gottes willen, „was er von Gott nehmen konnte und was Gott ihm geben konnte": sonst hätte er ja die Gabe Gottes mehr geliebt als Gott selbst. Und das „propter" (um . . . willen) — wenn ich sage „Gott um Gottes willen" — bezeichnet das Ziel, die Zweckursache, die stets die höchste und erste aller Ursachen ist[79]).

13. Wenn es heißt: „Es ist in der Seele gleichsam eine Burg" usw., so habe ich zu bemerken: Es ist in dieser Predigt viel Dunkles und Zweifelhaftes, was ich niemals gesagt habe. Wahr jedoch ist, wie es dort heißt, daß Gott als Wahrheit erfaßt wird vom Verstand und als Gutheit vom Willen — also von Kräften der Seele —, unter der Rücksicht des Seins aber teilt er sich dem Wesen der Seele mit[80]). Und es dient dies zur Lehre, daß der Mensch Gott lieben und nach ihm (allein) ohne alle Verhüllung trachten soll, in keuscher und reiner Liebe nach dem Wort Gottes Gen. (15): „Ich bin dein übergroßer Lohn."

14. Wenn es heißt: „Wie mein Leib mit meiner Seele vereinigt ist im Sein . . ., *so werden wir mit Gott eins* [Hds. das versinnbildet die große Einigung, die wir mit Gott haben sollen!] — so ist das wahr und ein Wort Christi bei Joh., das uns darüber belehrt, daß wir, wenn aller Liebe zu den Geschöpfen ledig geworden, mit Gott geeint werden, wie nach dem angeführten Beispiel die Speise der Form des Brotes oder Fisches ledig werden muß, um mit dem Speisenden eins zu werden[81]).

In diesem Zusammenhang möchte ich bemerken, daß man Beispiele zu gebrauchen pflegt, „damit der Lernende Verständnis gewinne", wie der Philosoph sagt[82]). Wenn aber in dem gleichen Satz gesagt wird: „Ähnlich-sein ist übel und täuschend", so ist es dasselbe, was Augustinus (Solil. 2)[83]) ausspricht: „Die Ähnlichkeit der Dinge ist die Mutter der Unwahrheit." So trügt und täuscht z. B. reines Erz oder Bronze, daß es für Gold gehalten wird, weil es dem Golde ähnlich ist. Und Seneca sagt (Declam. prol.)[84]): „Niemals wird der Nachahmer dem Vorbild ebenbürtig. Dies ist in der Natur der Sache gelegen: immer bleibt die Ähnlichkeit hinter der Wahrheit zurück." Desgleichen Cicero (De nat. deorum)[85]): „Keine Kunst vermag es dem Erfindungsgeist der Natur gleichzutun."

15. Wenn es heißt: „Alle Kreaturen sind ein bloßes Nichts" usw., so ist zu sagen, daß dies eine reine, fromme und nützliche Wahrheit ist, wohl tauglich zur sittlichen Unterweisung, um zur Verachtung der Welt, zur Liebe Gottes und Gottes allein zu führen. Das Gegenteil zu meinen ist ein Irrtum des unerfahrenen

Menschen und ohne Zweifel eine gefährliche Häresie, wenn sie blindlings verteidigt wird. Darum heißt es bei Joh. 1: „Alles durch ihn Gemachte ist (hat Sein), und ohne ihn ist nichts Gewordenes (ist das Gewordene ein Nichts)[86])." Dies und nichts anderes will dieser 15. Satz besagen.

16. Wenn es heißt: „Wie es auch sei, daß dir ein anderes besser schiene *oder besser wäre*" . . (das beste ist, was Gott *zuläßt* [Hds. verhängt], so ist zu sagen, daß dies durchaus wahr ist. Wenn der Mensch sich selbst gänzlich verleugnet und sich dem göttlichen Willen völlig gleichförmig macht, indem er einzig das will und liebt, daß in ihm selbst und in allem andern Gottes Ehre und Wille erfüllt werde bei allem, was Gott geben mag oder nicht geben mag — so wird alles und jedes eben deshalb, weil Gott es so und so will, von einem wahren Gottesfreund als das beste aufgenommen und ist dann auch wirklich das beste. Das beste ist: wollen, was Gott will. Denn eben dadurch, daß Gottes Wille etwas will, macht er es gut. Hierher gehört das Wort Matth. 6: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden."

Zum Schluß möchte ich bemerken: Wie in jedem einzelnen der Sätze, die ich gepredigt, gelehrt und geschrieben habe, die Unwissenheit und Beschränktheit derer zum Vorschein kommt, die solches zu entstellen trachten, so erhellt auch aus den obigen Erklärungen die Wahrheit dessen, was ich gesagt und geschrieben habe.

Der Irrtum der Gegner liegt zunächst darin, daß sie alles, was sie nicht verstehen, für verkehrt halten und wiederum das Verkehrte für eine Ketzerei — während doch nur das hartnäckige Festhalten an einem Irrtum die Ketzerei und den Ketzer ausmacht, wie das Recht und die Lehrer sagen —

zweitens, daß sie, mit dem Anspruch, als „Inquisitoren gegen die Häresie" zu gelten, sich an meine Schriften heranmachen und Dinge beanstanden, die ganz und gar natürlich sind —

drittens, daß sie als Ketzereien bekritteln, was der hl. Thomas ganz offen in den Lösungen zu gewissen Beweisgängen ausführt — die sie freilich nicht kennen oder nicht in Erinnerung haben, so über die Unterscheidung und den Begriff der Univoca, Aequivoca, Analoga u. ähnl. —

viertens, daß sie mir als Unrecht entgegenhalten, was ich als Zitate Ciceros Senecas, Origenesglosse anführe, z. B. über den göttlichen Samen in der Seele und über die Johannesstelle: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil ja sein Same — Gottes nämlich — in ihm bleibt" —

fünftens, daß sie verschiedenes als irrig beanstanden, was allgemeine Sentenz der Lehrer ist, z. B. daß der äußere Akt aus sich keinerlei sittliche Güte besitzt und mithin zur Güte des inneren Aktes nichts hinzufügt, es sei denn per accidens (aus besonderem Umstand)[87]) — desgleichen, indem sie meinen, es gebe für Gott zweierlei „Jetzt" der Ewigkeit, eines, in dem er sei, ein anderes, in dem er schaffe, unbeschadet der Wahrheit, daß die Welt in der Zeit geschaffen ist; denn sie wissen nicht, was Augustinus über Gott sagt: „Alles Morgige und darüber, alles Gestrige und zurück wirkst du heute, hast du heute gewirkt. Was kann ich dafür, wenn einer das nicht versteht?" —

sechstens, daß sie selbst in ihrer Kritik gewisse falsche, häretische Ansichten aufstellen, z. B. daß der Mensch nicht könne mit Gott geeint werden, im Widerspruch mit der Lehre Christi und des Evangeliums. Joh. 17: „Du Vater, in mir und ich in dir, auf daß auch sie in uns eins seien" —

siebentens, daß sie behaupten, das Geschöpf oder die Welt sei in sich, außer Gott betrachtet, nicht ein Nichts, was gegen das Evangelium ist. Joh. 1: Alles durch ihn Gemachte ist, und ohne ihn ist das Gewordene ein „Nichts". Zudem ist es offenbare Gotteslästerung zu sagen, daß die Welt in sich und aus sich kein Nichts, sondern wenigstens ein geringes Etwas sei —

achtens, daß sie die Lehre bekritteln, wonach ein gottförmiger Mensch die Werke Gottes wirke, im Widerspruch zur Lehre Christi und des Evangeliums. Joh. 14: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun und wird Größeres tun als dies" — desgleichen, indem sie von gottförmigen Menschen leugnen, daß durch die Liebe, wenn aus Liebe gewirkt, Sein erhalte, was ohne Liebe nichts ist; im Widerspruch zur Lehre des Apostels 1. Kor. 13.

Das möge für jetzt genügen!

# C. Zusatzanklage und Verteidigung.*)

## I. Allgemeine Vorbemerkung.

Die folgenden Sätze sind in einer Schriftrolle enthalten, die mir übermittelt wurde, nachdem ich die oben angeführten Sätze bereits beantwortet hatte.

Wie bei den früheren Sätzen, so ist auch bei den folgenden zu bemerken, daß sie durchgängig entweder irrig oder falsch sind in dem Sinne, den ihre Kritiker unterschieben, hingegen, gesunden und frommen Sinnes verstanden, eine schöne und nützliche Wahrheit des Glaubens und der sittlichen Lehre enthalten. Sie sind ein Zeugnis für die Geistesbeschränktheit oder auch Bosheit der Gegner, ja sogar für ihre offenbare Gotteslästerung und Häresie, wenn man sich hartnäckig darauf versteift, weil ihr Standpunkt der Lehre Christi, der Evangelien, der Heiligen und Lehrer widerstreitet:

so wenn sie sagen, daß der Mensch nicht mit Gott geeint werden könne —

oder wenn sie behaupten, daß das Geschöpf aus sich selbst kein Nichts, sondern wenigstens ein geringes Etwas sei, ungefähr wie wenn wir sagen, daß der Meerestropfen im Verhältnis zum Meere etwas Geringes sei —

ebenso wenn sie behaupten, daß Gott die Welt in einem anderen „Jetzt" geschaffen habe als im Jetzt der Ewigkeit, da doch jede Tätigkeit Gottes sein ewiges Wesen ist. Sie wissen nicht, was Augustin (Conf. 1)[88]) über Gott sagt: „Du bist immer derselbe, und alles Morgige und Künftige, alles Gestrige und Vergangene wirst du heute tun und hast es heute getan. Wenn einer das nicht versteht — was kann ich dafür?" Soweit Augustin. Und im 11. Buch sagt er: „So flattert ihr Herz im vergangenen und künftigen Wechsel der Dinge und ist in Torheit befangen.

*) Anmerkungen siehe S. 161 ff.

Wer wird es erreichen, daß er den Glanz der stehenden Ewigkeit begreife?[89])"

desgleichen, wenn sie sagen, daß das äußere Werk dem inneren Akt etwas an sittlicher Güte hinzufüge —

und wenn sie glauben, daß der hl. Geist und seine Gnade einem Menschen gegeben werde, der nicht Gottes Sohn ist, da doch der hl. Geist nur ausgeht vom Sohne[90]). Röm. 8 und Gal. 4: „Nun ihr also Söhne Gottes seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt."

Was mehr? So verhält es sich fast mit allem, was sie bekritteln, z. B. wenn ich sage: „Gott ist das Sein" — was sie fälschlicherweise für falsch halten.

## II. Im Besonderen.

1. Der erste Satz dieser Nachtragsrolle, aus der Predigt „Ich sah auf dem Berge Sion ein Lamm stehen" lautet folgendermaßen:

„Der Mensch soll Gott nicht ähnlich, sondern eins mit ihm sein."

Hierzu wäre zu sagen: Die Geschöpfe außer dem Menschen sind geschaffen nach dem Urbild und Gleichnis von „etwas, was in Gott" oder „Gott zugehörig", der Mensch aber nach dem Bilde und Gleichnis der ganzen göttlichen Wesenheit selbst[91]). Daher soll der Mensch Gott überhaupt dankbar sein und soll in Hingabe seines Herzens sich zu ihm wieder hinwenden; denn „zu dem Orte, wovon sie ausgegangen, kehren heim die Ströme" (Eccli. 1).

Nun geht aber der Mensch nach dem Bilde des göttlichen Wesens, das eins ist, aus[92]). Ferner, die Wurzel der Ähnlichkeit ist die Einheit selbst,[93]) und um ihretwillen gefällt, mundet und erfreut die Ähnlichkeit und mißfällt die Unähnlichkeit. Darum soll der tugendliche Mensch nirgend stehen bleiben und sich mit nichts zufrieden geben als in Gott allein, der einer ist und das Eine.

2. Der zweite Satz lautet: „Der himmlische Vater zeugt in mir seine Ähnlichkeit, und von dieser Ähnlichkeit kommt uns die heilige Liebe, die da ist der hl. Geist."

Wer dies leugnet, kennt sich schlecht aus in den hl. Schriften und somit in der Wahrheit; er weiß wenig von Gott und hat wenig von Gott.

3. „Es ist eine Kraft in der Seele — wenn die Seele ganz so wäre, so wäre sie ungeschaffen."

Sollte das heißen oder meinen, daß gleichsam ein Teil der Seele ungeschaffen und unschaffbar sei, so wäre es ein Irrtum. Wenn es aber so verstanden wird, wie es bereits oben[94]) erklärt wurde, so ist es eine schöne Wahrheit, sittlich erbauend, fromm und zur Gottesliebe entflammend.

4. Der vierte Satz, aus der Predigt: „Elisabeth ward die Zeit erfüllt, da sie gebären sollte", lautet so:

„Wird etwas [anderes] in dir *gezeugt oder* geboren als der Sohn, *oder ist eines anderen Bild in dir als der Sohn,* so hast du nicht den heiligen Geist, noch *wird* [Hds.: wirkt] Gnade in dir."

Auch hier ist zu sagen: wer dies verneint, kennt sich schlecht aus. Denn nur vom „Sohne" geht aus der hl. Geist. Willst du also den hl. Geist besitzen — die Geistesgaben, die Liebe, die „durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen ist[95])" —: so sei ein „Sohn"! Das lateinische filius (Sohn) kommt vom griechischen philos: „lieb". Wirke also aus Liebe, was du tust, nicht aus Furcht! — Nach einer zweiten Deutung heißt filius (Sohn), wer fi(t a)lius: wer „ein anderer wird", nicht „ein anderes[96])". Liebe also nicht „ein anderes": nicht etwas von Gott Verschiedenes oder ihm Fremdes! Denn alles, was einer liebt, steht zu ihm im Vaterschaftsverhältnis und zeugt sich in ihm[97]). — Ferner, „der ‚Sohn' Gottes hat nicht, wohin er sein Haupt lege[98])"; sieh also zu, daß du nichts Irdisches besitzest, um darin zu ruhen, und du bist „Sohn"! — Und so ergibt sich hier noch manches, was den Menschen vortrefflich zu einem heiligen, frommen Leben aneifern kann.

5. Der fünfte Satz lautet: „*Im Menschen findet sich* eine Kraft, die ist so hoch und so edel, daß sie Gott nimmt in seinem bloßen eigenen Sein *oder Wesen, nicht in seinem Kleide, wie er barmherzig oder die Wahrheit ist; sie nimmt ihn in seinem innersten Mark, so wie er in seiner Bloßheit ist*".

Ich bemerke hierzu: Gott bietet sich dem Verstand als Wahrheit, dem Willen als Güte, dem Wesen der Seele aber senkt er sich ein und eint sich ihm, sofern er Gott und sofern er das Sein oder Wesen ist[99]).

6. Der sechste Satz: „Außerhalb dieser Seelenkraft wirkt Gott nichts. Alles, was er gibt, das gibt er in ihr, und wenn Gott uns sich selbst gäbe außerhalb dieser Kraft, so könnten wir ihn nicht aufnehmen, noch hätten wir einen reinen Geschmack von ihm."

(Antwort): „O ihr, die ihr trägen Herzens seid, den Schriften zu glauben!" (Luc. 24). Wer könnte denn bezweifeln, daß ein heiliger Mensch an Gott weder Geschmack hätte, noch in ihm seine Befriedigung fände, wenn er ihn erkännte oder aufnähme wie ein Lasttier oder ein bloßes Sinnenwesen!

7. „Diese Kraft hat einerlei Wirken mit Gott; alles tut sie, alles schafft sie mit Gott."

Das ist dem Wortlaut nach falsch. Denn das Geschöpf ist nicht Schöpfer, sondern das Schaffen kommt Gott allein zu. Wahr indessen ist, daß die Einigung des ewigen Wortes mit dem Menschen Christus so innig war, daß die beiderseitigen Titel und Eigenschaften wechselweise vertauschbar sind, so daß „jener Mensch oder jener Knabe die Himmel schuf", wie man auch von ihm sagt, daß er gestorben sei, und wie er wirklich gestorben ist.

8. „Es ist eine *ungeschaffene* Kraft in der Seele, wenn die Seele ganz so wäre, sie wäre ungeschaffen und unschaffbar."

Es ist falsch, daß irgend ein Stück oder Teil der Seele unschaffbar sei. Aber da die Seele „nach dem Bilde" und „nach dem Geschlechte Gottes" (Apg. 17), also geistig ist, so ist freilich wahr, daß, wenn sie reiner Intellekt wäre, wie es Gott allein ist, sie sowohl ungeschaffen als auch nicht mehr Seele wäre. So wäre auch der Mensch, wenn er ganz Seele wäre, unsterblich — doch wäre er dann kein Mensch mehr. Nun aber ist, absolut gesprochen, wahr, daß der Mensch sterblich ist.

Die genannte Wahrheit soll den Menschen zur Gottinnigkeit ermuntern, zur Gottesliebe und Dankbarkeit dafür, daß er ihn

„nach seinem Bilde schuf" und ihn „nach seinem Urbilde ausstattete" (Eccli. 17) als vernünftiges Wesen, so daß er mit Verstand begabt ist nach Art des reinen Intellekts. Den Sohn aber, den er naturhaft zeugt, den hat er nicht nur „nach seinem Urbild", sondern mit seinem eigenen Wesen ausgestattet, daß er „Gott von Gott", Ungeschaffener vom Ungeschaffenen usw. ist, also reiner Intellekt vom reinen Intellekt, nach Tob. 1: „Er zeugte den Sohn und gab ihm seinen Namen."

9. [St. Augustinus spricht:] „Nichts ist Wahrheit, es habe denn in sich alle Wahrheit beschlossen." — Man muß sagen, daß dies verneinen Ignoranz ist. Denn eine halbe Wahrheit ist eben nicht die Wahrheit. — Überdies, Gott ist „die Wahrheit" (Joh. 14), und er ist in allem ganz und ist notwendig entweder überhaupt nicht oder in einem jeden. Freilich muß man in solchen Dingen „geistig denken und nicht zu bildhaftem Werk der Phantasie herabsinken", wie Boethius sagt[100]).

10. „Wo immer wir uns finden mögen, es sei in Können oder in Unvermögen, in Liebe oder in Leide, wozu immer wir uns geneigt finden — des sollen wir ausgehen in der Wahrheit. Erschließen wir Gott alles, so erschließt er uns herwieder alles *oder offenbart uns alles*, was er hat, und verbirgt uns in der Wahrheit ganz und gar nichts von dem, was er aufbringen kann: sei es Weisheit [oder Wahrheit] oder *Heimlichkeit* [Hds.: Heiligkeit] oder Gottheit [oder sonst etwas]. —

Das ist ganz und gar wahr. Denn es muß die natürliche Neigung des Menschen sich bloß machen von der Liebe zur Welt, um mit Gott eins zu werden in heiliger Liebe. Denn, wie Augustinus sagt (quaest. 83): „Volle Begierde" — nach Irdischem nämlich — „keine Liebe; geringe Begierde, große Liebe; keine Begierde, vollkommene Liebe". Und weiter, es steht fest, daß Gott sich ganz gibt, wem immer er sich gibt; gottwidrig wäre es, von Gott Halbes oder Unvollkommenes zu erhoffen[101]). Nur ist wahr, daß „nicht alle alles aufnehmen".

11. „Wer nichts sucht — daß der nichts findet, wem mag er das klagen? Er fand, was er suchte. Wer etwas sucht oder meint außer Gott, der sucht und meint nichts, [und wer um etwas

(außer Gott) bittet, dem wird nichts] *und darum empfängt er, um was er bittet, indem er nichts empfängt.* Aber wer nichts sucht und nichts meint als Gott allein, dem erschließt *oder eröffnet* und gibt Gott alles, was er verborgen hat in seinem göttlichen Herzen, daß es ihm so eigen wird, wie es Gottes eigen ist, weder minder noch mehr, sofern er Gott allein meint ohne ein Mittleres." —

Das ist wahr, fromm und sittlich erbauend und geht aus dem bereits Gesagten hervor. Wer Gott sucht, also das, was wahrhaft ist, der findet ihn wahrhaft. Wer aber in Gott sucht, was er nicht ist, der findet ihn nicht, weil er sucht, was nicht ist; er sucht also nichts und findet nichts. Es sucht aber in Gott, was er ist, wer ihn rein in sich selbst und lauter um seiner selbst willen sucht. Gott ist ja um keines fremden Zweckes willen. Wer also Gott um irgend eines fremden Zweckes willen sucht, der sucht gewiß, was nicht ist, d. i. das reine Nichts. Darum ist es auch nicht verwunderlich, wenn er nichts findet.

Wenn es am Schluß heißt, daß „Gott sich dem göttlichen Menschen so zu eigen gibt wie sich selbst", so ist dies eine emphatische Redeweise, etwa wie wenn es heißt: „Gott, mein Gott, zu dir erwach' ich in der Morgenfrühe[102])". Es wären ja die Werke Gottes in uns nicht „unser", wenn nicht Gott unser, in uns wäre. Denn keinerlei Wirken ist unser, es sei denn das Prinzip unseres Wirkens oder Werkes unser, in uns. Nun heißt es aber, bei Isaias: „Alle unsere Werke hast du uns gewirkt". „Unsere", sagt er, und „uns[103])." — Man sollte sich doch vergegenwärtigen, daß die hl. Schrift wie auch der Prediger sich häufig und durchaus entsprechend einer solchen emphatischen Redeweise bedienen, wie sie das Herz dem Redner eingibt; und die Zuhörer werden desto mehr zur Liebe der Tugend und zur Gottesliebe angeeifert. Vergleiche das Wort des Hieronymus[104]): „O Träne, dein ist die Macht und die Herrschaft: die Schranken des Richters scheust du nicht, Schweigen gebietest du den Anklägern deiner Freunde; keinen gibt es, der dir den Eintritt versagte, wenn du allein kommst, und nicht allein gehst du wieder noch leer aus. Mehr quälst du den Teufel als die höllische Pein. Was mehr? Du besiegst den Unbesiegbaren, du

bindest den Allmächtigen, du ziehst den Sohn der Jungfrau hernieder!"

12. „Es ist eine *ungeschaffene* Kraft in der Seele" usw., wie oben.

13. „Alle Kreaturen sind nichts in sich selbst." Dies verneinen heißt nichts wissen und Gott lästern; sonst wäre ja Gott nicht der Schöpfer, noch wäre die Schöpfung geschaffen. Denn die Schöpfung ist aus nichts, im Gegensatz zum bloß Geformten. Joh. 1: „Alles durch ihn Gemachte ist und ohne ihn ist nichts Gewordenes."

14. „Alles muß sich erfüllen an dem wahrhaft demütigen Menschen. Ein demütiger Mensch und Gott sind nicht zwei, sondern eins. Gott kann es nicht anders als sich ergießen in einen wahrhaft demütigen Menschen. Der demütige Mensch hat es nicht nötig, Gott um etwas zu bitten; er kann über Gott verfügen. Der demütige Mensch ist Gottes so mächtig, wie er selbst, Gott nämlich, mächtig ist über sich selbst. Wenn dieser Mensch in der Hölle wäre, so müßte Gott zur Hölle kommen, und die Hölle müßte das Himmelreich sein. Gott muß notwendig so tun. Er muß es tun, weil eines solchen Menschen Sein eins ist mit dem göttlichen Sein und sein Sein das göttliche Sein ist." —

Ich kann nur sagen, daß dies gänzlich wahr, sittlich erbauend und fromm ist, wenn auch emphatisch ausgedrückt[105]), wie das, was oben über die Träne gesagt ist. Wenn es heißt: „Ein demütiger Mensch und Gott sind nicht zwei, sondern eins", so ergibt sich das aus dem, was bei Joh. 17 der Heiland für uns vom Vater erbittet. Denn der demütige Mensch als solcher ist mit der Demut nicht zweierlei. „Zwei" besagt ja eine Teilung und ist die Wurzel der Teilung. Wie aber könnte der Demütige von der Demut, der Weiße von der Weiße geschieden und ohne Weiße sein?[106]) Wo immer daher in der Hölle ein Demütiger wäre, da wäre notwendig auch die Demut. Es steht auch fest, daß durch dasselbe, wodurch Gott Gott ist, der (göttliche) Mensch — analogerweise — göttlich ist. Denn es ist keiner göttlich ohne Gott, sowie etwas nicht weiß sein kann ohne Weiße.

15. Der fünfzehnte Satz, entnommen aus einer Predigt, die mit den Worten anhebt: „Wer mich hört, wird nicht zuschanden werden", lautet folgendermaßen:

a) „Der Mensch, der da so ausgegangen wäre, daß er der eingeborene Sohn wäre, dem wäre eigen, was dem eingeborenen Sohne eigen ist. [Was immer Gott wirkt und lehrt, das wirkt er alles in seinem Sohne.] Gott wirkt alle seine Werke darum, daß wir der eingeborene Sohn seien." —

Antwort: Das ist wahr. Das Werk der Natur und der Schöpfung ist hingeordnet auf das Werk der Gnade und Wiederherstellung. Und ferner, umsonst wären wir Gottes Söhne, wenn nicht durch ihn (und in ihm), der wahrhaft Gottes Sohn von Natur ist, da er „der Erstgeborene unter vielen Brüdern" und „der Erstgeborene aller Kreatur[107])" ist.

b) Und wenn es weiter heißt: „Gott eilt so sehr, zu einem guten Menschen zu kommen [Hds. Gott ist so gäh nach uns], als wollte ihm sein göttlich Wesen *oder sein göttliches Sein* zerbrechen [. . .], daß er uns offenbare allen den Abgrund seiner Gottheit" — so ist dies wahr, wenn auch emphatisch ausgedrückt. Sagen doch auch die Heiligen oft, daß die Sünde des Menschen Gott derart „leid tue", als ob sie ihn mehr schädigen oder betrüben könnte als den Sünder selbst. Auch steht fest, daß einem inneren Verhältnis zufolge die Gerechtigkeit selbst jedes Unrecht am meisten verabscheut[108]). So verschmäht und verabscheut es auch die Demut — weil es ihr Wesen ist — am allermeisten, stolz zu sein, mehr als ein beliebiger Demütiger. Denn dieser verschmäht das Stolze nur zufolge seiner Teilnahme an der Demut, nicht vermöge der Demut an sich. Und „propter quod unumquodque, illud magis". (d. h. was vom Abgeleiteten einigermaßen gilt, gilt von der Erstursache im höchsten Sinn[109]).

c) Wenn es aber am Schlusse des Satzes heißt: *„Der göttliche Mensch wird nichts anderes, als was Gott ist"*, so ist dies falsch und verkehrt.

16. Dieweilen du einen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, hast du dich selbst nie lieb in der Wahrheit. *Ein guter Mensch liebt* [Hds. hast du dich selber lieb, so liebst du] alle

Menschen wie dich selbst. Nun sprechen etliche Leute: Ich habe meinen Freund lieber, von dem mir gut geschieht, denn einen anderen Menschen. [Ich spreche:] ihnen ist unrecht, es ist unvollkommen. [...] Hätte ich einen anderen Menschen so recht lieb wie mich selber, was immer ihm dann geschehe, zu liebe oder zu leide, es wäre Tod oder Leben: es wäre mir also lieb, daß es an mir geschehe wie an ihm, und das wäre rechte *Freundschaft* [Hds. Vernünftigkeit]. Dazu spricht Sankt Paulus: „Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott um meines Freundes willen und um Gottes willen. [Nun merket:] Einen Augenblick von Gott geschieden sein, das wäre *für einen vollkommenen Menschen so unbekömmlich wie* ewiglich geschieden sein, und von Gott geschieden sein ist höllische Pein." —

Ich erkläre: das alles ist wahr, nach 1 Kor. 12: „Wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich mit ihm alle Glieder. Nun aber seid ihr Christi Leib und Glieder vom Gliede", und 1 Kor. 3: „Alles ist euer, sei es diese Welt, sei es Leben oder Tod oder Gegenwart oder Zukunft: alles ist euer, ihr aber seid Christi". Der Grund davon ist, daß die heilige Liebe alles in dem Einen und den Einen, Gott, in allem lieb hat. Auch bleibt bestehen, daß die Höllenstrafe darin besteht, von Gott getrennt zu sein, so wie Gott schauen dem Wesen nach, ihn besitzen, mit ihm vereint sein, den wesenhaften Lohn ausmacht. Um alles in der Welt aber würde die Liebe Gott nicht lassen, wie nicht in Ewigkeit, so nicht einmal für einen einzigen Augenblick.

17. Der siebzehnte Satz, ausgehend vom Pauluswort: „Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott" usw. besagt:

„Das sagte er in ganzer Vollkommenheit; er möchte es anders nicht *in Wahrheit* gesprochen haben [...] Und da Paulus Gott um Gottes willen ließ, da ließ er all das, was er von Gott nehmen konnte, und alles, was Gott ihm geben konnte." Und „da blieb ihm Gott nicht nach Art eines Empfangens oder eines Gewinnens, sondern [in seinem lauteren Sein], wie Gott in sich selber ist". —

Man muß sagen, daß dies wahr ist, wie aus dem bereits Gesagten hervorgeht.

18a. „In den gottgeeinten Menschen fällt kein Leiden, so wenig als es in das göttliche Wesen fallen kann." —

Das ist richtig, nach Prov. (12): „Nicht traurig machen wird den Gerechten, was ihm auch begegnen mag." Vgl. hierzu meine Bemerkungen oben in der ersten Sammlung[110]).

[18b.] Wenn aber hier beigefügt wird: „Es ist etwas in der Seele, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein" — so muß man sagen, daß dies wahr ist, nach dem Wort: „Seines Geschlechtes sind wir" (Apg. 17), und Joh. 16 heißt es: „In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben", nachdem gesagt war: „In mir Frieden", und Joh. 17 betet der Sohn, daß wir „eins seien", wie er selbst mit dem Vater eins sei. In diesem Sinn ist zu verstehen, was mir hier vorgehalten wird.

[18c.] Wenn es weiter heißt: „Es ist etwas *Geschaffenes* in der Seele" usw., so ist dies bereits mehrfach erläutert worden.

19. „Das Auge, darinnen ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darinnen mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein *Gesicht oder* Schauen und ein Erkennen und ein Lieben" — so muß man sagen, daß dies wahr ist. Gottes „Auge" ist seine Wesenheit, und nur durch diese kann ihn (mein Auge) schauen; und das Schauen Gottes ist seine Wesenheit, ohne die niemand ihn schauen kann. Damit stimmt überein, was Augustinus (De Trin. 9, 17) über den vom Erkenntnis-Subjekt und -Objekt gemeinsam erzeugten Sproß lehrt. Und der Apostel sagt: „Dann werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin" (1 Kor. 13).

20. „Der Mensch, der in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst tot sein und allen geschaffenen Dingen und seiner selbst so wenig achten als eines *jenseits des Meeres* [Hds. über tausend Meilen]. Der Mensch bleibt in der Gleichheit (des Gemütes) und in der Einigkeit." —

Man muß sagen, daß dies durchaus wahr ist, je nachdem einer mehr oder weniger in der Liebe bleibt.

21. Der einundzwanzigste Satz, aus der Predigt: „Als Herodes gestorben war", lautet so:

„Der Intellekt allein ist frei." —

Es handelt sich hier um eine Streitfrage unter den Lehrern; doch scheint es mir richtiger, die Freiheit sei dem Intellekt virtuell und gleichsam wurzelhaft inne, dem Willen aber formell[111]). Folglich wäre alle Freiheit des Willens vom Intellekt bedingt und käme von ihm her. Die rationalen Vermögen sind aber in gegensätzlicher Weise bezogen; der Intellekt gehört wesenhaft zu dem Rationalen, der Wille aber als Begehren fügt sich dem Rationalen durch Teilnahme bei, wie es beim Philosophen heißt: „Der Wille ist in der Vernunft[112])".

22. Der nächste Satz, aus der Predigt „Er hat Gott gefallen", lautet nach einigem Vorhergehendem folgendermaßen: „Das ist gänzlich eine Wahrheit; denn alles, was wahr ist, ist wahr in einer Wahrheit, und es ist auch nur eine". —

Das ganze ist wahr, wie schon oben dargelegt wurde[113]).

23. „Hundert Menschen sind eine gezählte Vielheit, tausend Engel sind eine Vielheit ohne Zahl, aber die drei Personen in der Dreifaltigkeit sind weder eine Vielheit, noch sind sie gezählt. Wären sie eine Vielheit, so wären sie nicht eins." —

Dies ist wahr, nach jener Stelle bei 1. Joh. 5: „Und diese drei sind eins". Denn das Prinzip der Zahl ist Beschränkung, das der Vielheit Verneinung. In Gott aber fällt weder Beschränkung noch Verneinung; denn er ist die Fülle des Seins.

24. Der vierundzwanzigste Satz, aus der Predigt: „Darin zeigt sich die Liebe Gottes, der seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte", lautet so:

„Da der Sohn Gottes die menschliche Natur annahm, gab er mir all das zu eigen, was er selbst in sich hat. Denn die menschliche Natur ist allen Menschen gemeinsam und gleicherweise eigen und gleich verwandt." Und weiter: „Er gab mir alles das, was er seinem Sohn je gab; nichts nehme ich aus".

25. „In allem, was der Vater seinem eingeborenen Sohne je gab in der menschlichen Natur, darin hatte er früher mich im Auge als jenen Menschen (Christus) und meinte mich mehr und gab mir früher als ihm; denn er gab es ihm meinetwegen." Und weiter: „Alles, was er ihm in seiner menschlichen Natur gab, das

ist mir nicht fremder oder äußerlicher noch entfernter oder geschiedener denn ihm selbst".

26. „Gott gibt nur Ganzes und gibt alles. Gott kennt nicht Weniggeben; er muß entweder das Ganze geben oder er muß ganz und gar nichts geben. Er gibt alles, weder Stücke noch Teile, sondern sein Geben ist gänzlich einfach und vollkommen." —

Meine Erklärung zu diesen drei Sätzen ist die: Sie alle sind wahr, sittlich erbauend und zur Herzenshingabe und Liebe Gottes und zur Dankbarkeit ermunternd, gemäß jener Stelle Röm. 8: „Mit ihm hat er uns alles gegeben", und Röm. 5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch die Einwohnung des hl. Geistes, der uns gegeben ist." „Er gibt ja allen alles, wenn auch nicht alle alles empfangen[114])"; er gibt gleichmäßig, wir aber empfangen ungleichmäßig, wie schon oft gesagt[115]).

27. „Gott gibt nichts außer sich (außerhalb seiner). Immer gibt er von Ewigkeit, nicht in der Zeit. Gott hat mit der Zeit nichts zu schaffen, sondern er gibt allein und wirkt von Ewigkeit." —

Auch dies ist wahr[116]). Jerem. 31 heißt es: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt", und die Glosse dazu lautet: „Er hat uns erwählt vor der Erschaffung der Welt". Ebenso wahr ist freilich, daß wir in der Zeit empfangen.

Zur Klarstellung der vier obengenannten Sätze und zahlreicher anderer in der hl. Schrift sei bemerkt:

I. Gott — der Eine, weil das Erste Sein — hängt weder dem Sein nach noch in etwas anderem, was aus dem Sein sich ergibt, von etwas ab. Vielmehr ist alles, was neben oder nach ihm ist, von ihm abhängig, sowohl im Sein, wie in allem, was damit zusammenhängt. Sonst wäre das Erste Sein nicht „reich aus sich selbst", wie es im Buch „De causis" heißt[117]). Gott ist das Sein, ganz und gar das erste, reine, vollkommene, unendliche. Ihm kommt es zu, daß er in allem und überall und in den Teilen von allem derjenige ist, von dem alles, durch den alles, in dem alles ist. Von Gott also ist alles Sein, das der Naturdinge wie auch das geistige oder intellegible Sein in Kunst und Natur. Das ist auch der Grund, weshalb bei Joh. 13 die Wahrheit spricht: „Ihr nennt

mich Meister" — hinsichtlich des geistigen Seins der Erkenntnis und Lehre — und „Herr" mit Bezug auf das Sein der Naturdinge. „Und ihr habt recht", d. h. ihr sagt die Wahrheit; wofür er den Grund anführt, da er spricht: „Denn ich bin es": ich bin das Sein selbst. Und vielleicht heißt es deshalb Ex. 3 sehr bezeichnenderweise zweimal: „Ich bin" — „Ich bin, der ich bin": des doppelten Seins wegen, das beides von ihm ist. Demgemäß erklärt sich auch passend Gen. 1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", indem man unter „Himmel" das geistige, intellegible Sein, unter „Erde" das stoffliche Sein, das Werk der Natur versteht. Oder aber man faßt als „Himmel" das Werk der Wiedergeburt und der Gnade, als „Erde" das Werk der Schöpfung und der Natur[118]).

II. Für einen zweiten Grundsatz gehe ich aus von Röm. 13: „Alles, was von Gott ist, ist wohlgeordnet." So ist das Werk der natürlichen Schöpfung hingeordnet auf das Werk der Wiedergeburt und Gnade, das Stoffliche auf das Formhafte, die Materie auf die Form, das Passive auf das Tätige, das Weibliche auf das Männliche. Vergl. 1. Kor. 11: „Der Mann ist nicht des Weibes wegen geschaffen, sondern das Weib des Mannes wegen". Daher wird bezeichnenderweise der Himmel vorausgestellt: „Im Anfang" heißt es, „schuf Gott Himmel (und Erde)", und bei Joh. (13) spricht der Herr: „Ihr nennt mich Meister und Herr".

Gewiß ist richtig, daß beides zugleich — der Zeit und der Wirkung nach — geschieht und ist, gemäß dem Wort: „Die zwei werden in einem Fleische sein": Mann und Weib, tätiges und passives Prinzip, Himmel und Erde. „Die zwei", heißt es: sonst könnte nicht von Ordnung die Rede sein — denn Ordnung setzt eine Mehrheit voraus —; aber „in einem Fleische", das ist nach Wirkung und Zeit zusammenfallend. Daher sagt Thomas (Quodlib. 6, ult.) mit weisem Bedacht, daß der „Wasserhimmel" und das gesamte All der Natur sich hinordne auf den „Feuerhimmel". Denn was von Einem ist, das zielt auch notwendig auf Eines. Nun aber teilt in einem System das Höhere immer seinen Einfluß dem Untergeordneten mit[119]). Denn „das Erste ist reich durch sich selbst[120])", worauf auch Augustinus

(Conf. 12) hindeutet, wo er zum Psalmwort: „Der Himmel des Himmels dem Herrn" die Erklärung gibt: „Die Erde und alles, was wir wahrnehmen, ist Erde im Vergleich zu jenem Himmel, den wir nicht wahrnehmen."

**III.** Aus dem Gesagten folgt drittens, daß das Werk der Wiedergeburt und Gnade seinen Widerschein hat im Werk der Natur und Schöpfung[121]). —

Nach diesen Vorbemerkungen ist zu sagen:

Wir sehen in der Natur, daß eine jede besondere Wirkursache auf ein ihm ähnliches Besonderes geht, die Gattung aber, in der die Wurzel und der Grund für das besonders Wirkende ist, geht auf das, was ihr nach der Gattung und Natur ähnlich ist, und übt auch dementsprechend ihre geheime Wirksamkeit. Bei der Erzeugung des Besonderen hat sie es auf die Gattung abgesehen[122]). So zeugt auch in der Gottheit der Vater nicht einen Vater, sondern den Sohn, der mit ihm ein Gott ist der Natur nach, weil die göttliche Natur das Prinzip der Zeugung im Vater ist[123]). Daher ist auch im Bereich des Geschöpflichen das Weib als solches außerhalb des Zieles der individuellen Natur und ist insofern ein Zufälliges; aber gewollt ist es vom Sinn der allgemeinen Natur[124]), von der „den Himmeln innewohnenden Gewalt" (Avicenna)[125]).

Daraus ergibt sich alles, was in den vier obengenannten Sätzen gesagt ist:

daß das „Wort" in erster Meinung die menschliche Natur annahm, die individuelle Natur aber, in Christus nämlich, um der menschlichen Gattung in ihrer Gesamtheit willen. Indem er die menschliche Natur als solche annahm, hat er in diesem Akt und durch ihn die Gnade der Sohnschaft und der Kindesannahme allen Menschen erteilt, mir und dir und einem jeden von uns, die wir in demselben Sinne und in derselben Weise Anteil haben an der gleichen Natur, nach dem Worte: „Das Wort ist Fleisch geworden" — in Christus nämlich — „und hat in uns gewohnt", und vorher: „Er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden", „auf daß er selbst der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Röm. 8)[126]).

Also die den Menschen von Natur eigene, nicht eine unvernünftige Natur hat er angenommen. Willst du demnach das fleischgewordene Wort „in dir wohnen" haben, willst du Gottes „Sohn" werden, willst du dieser der Menschennatur erteilten Gnade teilhaft sein, so sei „Mensch": lebe nach der Vernunft, nach dem Geiste, nicht nach dem Fleische; denn „was aus dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist" (Joh. 3). „Wer nämlich nach dem Fleische lebt, der erntet die Früchte des Fleisches. Denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben; wenn aber nach dem Geiste, werdet ihr leben. Denn die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes. Der Geist selbst nämlich gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Söhne Gottes sind; wenn aber Söhne, so auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi: die er dazu bestimmt hat, dem Bilde seines Sohnes ähnlich zu werden, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Röm. 8). „Denn nicht Fleisch und Blut offenbart" — heißt es Matth. 16 — „sondern der Vater im Himmel". „Vater", heißt es; denn nur der Vater als solcher kennt den Sohn oder die Söhne und offenbart sich ihnen[127]). Je mehr du „Sohn" — ähnlich dem Bilde Christi — sein wirst, um so mehr wirst du es erfahren. Sei also „Sohn", und du wirst sehen! „Gib mir einen Liebenden, und er weiß, was es mit der Liebe ist!", sagt Augustinus[128]), und der Erlöser: „Wer alles verläßt, wird es hundertfach wieder erhalten". — Gewiß „verläßt" einer nicht „alles", wenn er das Hundertfache dafür erwartet und hofft[129]).

Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß Gott allen im Überfluß gibt, allen alles gibt, zeitlos gibt, „in ewiger Liebe" uns „in ihm erwählt hat vor der Erschaffung der Welt[130])". Wir aber empfangen in der Zeit, wenn wir leben und als Söhne leben. Bedeutungsvoll sagt daher der Apostel[131]): „Er hat uns in ihm erwählt" — im Sohne nämlich — „auf daß wir heilig und unbefleckt seien." Sei also heilig und unbefleckt, „und du wirst sehen!"

Weder Gott Vater noch Sohn hat etwas mit der Zeit gemein. Die Zeugung geschieht nicht in der Zeit, sondern ist Ziel und Ende der Zeit[132]). „Im Vergangenen und Zukünftigen flattert

unruhig dein Herz durch die wechselnden Erscheinungen der Dinge und ist eitel, und umsonst versuchst du das Ewige zu verkosten[133])." „In göttlichen Dingen gilt es, geistig zu denken", wie oben gesagt[134]).

Es hat also Gott, das fleischgewordene Wort, in Christo die menschliche Natur angenommen, die allen Menschen gemein ist, da er „will, daß alle Menschen gerettet werden[135])". Durch die Gemeinsamkeit der Natur, in der das Werk der Gnade seinen Widerschein hat, wie oben gesagt wurde, hat er geheimnisvoll unser Heil gewirkt. Was er also ihm (dem Gottmenschen) gab, das gab er mit ihm auch jedem beliebigen Menschen. Denn was sollte wohl der vorenthalten, der seinen eingeborenen göttlichen Sohn und den hl. Geist, in dem doch „alles gegeben" ist, wesenhaft gab?[136])

Endlich ist zu merken, daß Gott in erster Meinung „Mensch" wurde, d. h. die menschliche Natur annahm, nicht eine menschliche Person[137]): um uns zu lehren, daß wir, um Söhne Gottes zu sein, im Nächsten das, was dem Menschen als solchem zukommt, lieb haben sollen, nicht diesen oder jenen Menschen, und nicht, was dem oder jenem oder mir selbst besonders ist, nach Matth. 20: „Nimm weg, was dein ist", und „er kam in sein Eigentum et sui eum non receperunt[138])": die sich persönlich lebenden haben ihn nicht aufgenommen. Zu jenen also kam er, die sich ihm zu eigen gegeben haben, die „nicht suchen, was das Ihre ist, sondern was Gottes ist[139])." „Du sollst", sagt der Erlöser[140]), „deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" Sicherlich, wenn du deinen Vater, deine Mutter, deine Brüder und Schwestern liebst, weil sie „dein" Vater, „deine" Mutter, „deine" Brüder und Schwestern sind, so bist du „mit Sündenstricken gebunden", und „ein dreifacher Strick wird schwer zerrissen" (Eccli. 4): Der erste Strick besteht darin, daß du das Deine liebst; der zweite darin, daß du deinen Vater auf Erden liebst, dessen Sohn du bist; der dritte, daß du den Nächsten nicht liebst wie dich selber. Denn du bist nicht deine Mutter, dein Bruder, deine Schwester; du sollst sie also lieben, weil sie Menschen sind: denn auch du bist ein Mensch[141]).

Das Wort nahm zuerst den „Menschen" an, die menschliche Natur als solche; den bestimmten Menschen aber, das bestimmte Adamskind, nahm er an um der allgemeinen Menschennatur willen; so hat er sie gereinigt von der Erbschuld, die die Natur verdirbt, nicht aber von der persönlichen Sünde, die in uns die einzelne Person angeht und sie befleckt, was passend erklärt scheint durch Ezech. 18: „Der Sohn wird nicht mehr die Ungerechtigkeit des Vaters tragen." „Die Ungerechtigkeit", sagt er, d. h. die Sünde selbst; denn gar oft trägt ein Kind die Sündenstrafen seines Vaters nach dem Wort: „Ich bin der Gott, der die Sünde des Vaters rächt an den Söhnen bis in das dritte und vierte Glied." (Ex. 20).

Ein Beispiel des Gesagten findet sich in der Natur, wie oben erwähnt. Überdies bemerken wir in der Kunst folgendes: Der Baumeister meint zunächst und wesentlich das Haus als Ganzes; davon faßt er innerlich eine Idee, einen Entwurf und gibt ihm Form und lebt sich hinein. Die Teile des Hauses hingegen plant er erst in zweiter Linie und gleichsam nebenbei, obschon er diese zuerst in Wirklichkeit umsetzt[142]). — Willst du also den Nächsten lieben „wie dich selbst", so „nimm weg, was dein ist", wie oben gesagt. „Dein" ist, was dir persönlich ist; das Menschtum aber oder die menschliche Natur, die ist dir gemeinsam mit jedem Menschen — und Gott selbst ist allem gemeinsam. Darum ist es auch er, der in allem geschaut, geliebt, gewonnen und uns geeint wird. „Nimm weg in den Geschöpfen dies und das, so wirst du Gott schauen", sagt Augustinus[143]). „Nimm weg", was „dein" ist: dein ist die Sünde, dein ist die Lüge und überhaupt alles Böse, nach dem Wort: „Jeder Mensch ist ein Lügner" (Ps. 115 und Röm. 3); „dein" ist, was dir und keinem andern ist: „Die Feinde des Menschen sind seine Hausgenossen" (Matth. 10). Je mehr also etwas „persönlich" zu eigen ist, desto mehr ist es dem Menschen feind. „Nimm weg": persönlich ist dieses und jenes — „habe lieb": Menschengut ist das Allgemeine!

Wenn es aber heißt: „Gott gibt nichts außer sich (außerhalb seiner); immer gibt er von Ewigkeit, nicht in der Zeit ... er

gibt allein und wirkt von Ewigkeit" — so gestehe ich, daß ich den Kritiker dieses Satzes als Ignoranten betrachte. Augustinus sagt über Gott (Conf. 1)[144]: „Alles Morgige und Künftige, alles Gestrige und Vergangene wirst du heute tun, hast du heute getan. Was kann ich dafür, wenn einer das nicht versteht?"

Und wenn es weiter heißt: „Gott hat mit der Zeit nichts zu schaffen", so ist dies wiederum wahr. Denn Gott ist nicht in der Zeit, noch wird er berührt von der Zeit: sein Akt ist sein Wesen[145]). Der eigentliche und tiefere Grund aber dafür, daß Gott nicht in der Zeit ist und nichts mit ihr zu schaffen hat, liegt darin, daß die Zeit kein Sein ist, wie aus dem Philosophen (Aristoteles), seinem Ausleger (Averroes) und Augustinus erhellt[146]). Gott ist also nicht in der Zeit, wie das Sein nicht im Nicht-sein ist; denn Gott ist das Sein. Das ist sogar der ganze Grund für das Nichtsein der Zeit: daß Gott, das Sein, nicht in der Zeit ist, wie er auch nicht im Bösen, im Mangel, in der Verneinung, in der Sünde ist, auch nicht in den Teilen als solchen, die als solche — neben und außerhalb des Ganzen — nicht sind. Derartiges aber, was kein Sein hat, wird, ‚durch Nichtwissen gewußt", gemäß Matth. (25): „Ich kenne euch nicht!" oder wie es von Gott beim Psalmisten heißt: „Zu nichts wird vor seinem Angesicht der Frevler[147])", das will sagen: der Frevler oder der Böse als solcher fällt nicht ins Bereich des göttlichen Wissens[148]), „vor sein Angesicht". Es ist ja auch etwas eben dadurch nichts, daß es von Gott nicht angeschaut wird[149]). So wie nichts heiß ist, was nicht von der Hitze erreicht wird, so ist nichts, was nicht vom Sein selbst erschaut wird.

28. „Gott schaut nichts Böses. So oft ich sündige, so bin ich im Bösen, und so schaut mich Gott nicht und kennt mich nicht."

Antwort: Dies ist wahr und erhellt aus dem oben über die Zeit Gesagten, sowie aus dem, was im Kontext selbst folgt: weil Gott nämlich einzig und allein sich selbst schaut; in ihm aber ist kein Böses.

29. „Alle Werke Christi sind dem gerechten Menschen eigen, und alle Verdienste und Belohnungen der Heiligen sind mir so zu eigen, als ob ich selbst sie wirkte." —

Antwort: Auch dies ist wahr im Sinn des Satzes: „Ich glaube an eine Gemeinschaft der Heiligen[150])". Beim Psalmisten[151]) heißt es: „Genosse aller bin ich, die dich fürchten", und Augustinus lehrt es an vielen Stellen[152]), und schließlich geht es auch aus den Beispielen im Kontext hervor.

30. „Alle Kreaturen sind ein bloßes Nichts. *Keine Kreatur ist, die etwas wäre* [Hds.: Alle Kreaturen haben kein Sein]." —

Antwort: Dies ist wahr, nach dem Worte: „Alles durch ihn Gemachte ist, und ohne ihn ist das Gewordene nichts".

31. „Wir sollen nichts wissen von einem äußeren ‚Warum' oder ‚Wofür', sei es Gott oder Geschöpf, sei es unser eigenes Ich, sei es ein äußeres Ding. Denn wozu immer wir anders denn von uns selbst, aus innerem Grunde, bewegt werden, das ist sittlich genommen, ein sündiges Tun." —

Antwort: Ich gestehe, daß dies wie so manches andere für Menschen von schwerem Begriff absurd erscheint; und dennoch ist es offenkundige Wahrheit, daß ein Werk nicht göttlich noch vollkommen ist, wenn nicht der Mensch innerlich aus Gott heraus tätig ist, nach dem Wort: „Der Vater, der in mir bleibt, der tut die Werke" — und wenn er nicht aus einer lebendigen inneren Zuständlichkeit wirkt, nach dem Worte: „Der hl. Geist wird herabkommen in dich". Beachte das „In dich"!

32. „Es sind etliche Leute, die haben Geschmack an Gott nach einer bestimmten Weise und nicht nach einer andern. Das ist durchaus nicht recht, denn wer Gott nehmen will, der muß ihn in allen Dingen auf gleiche Weise nehmen." —

Antwort: Der Satz ist wahr. Denn der Gottesliebe Grund ist Gott, und „eine Weise sonder Weise"[153]).

33. „David spricht: ‚Heute habe ich dich gezeugt'. Was ist das ‚Heute'? Die Ewigkeit. Ich habe mich-dich — und dich-mich — ewiglich gezeugt". —

Antwort: Ich bemerke, daß dies ein Wort Augustinus' ist[154]), und die Lehrer erkennen den Ausspruch an: „Gott hat sich als Gott gezeugt[155])." Man muß es nur recht verstehen.

34. „Der edle Mensch ist nicht damit zufrieden, daß er der eingeborene Sohn sei, den der Vater ewig zeugt; er möchte auch

Vater sein *und Zutritt erlangen* zu jener Ähnlichkeit der ewigen Vaterschaft und ihn zeugen, von dem ich ewig gezeugt bin." —

Antwort: Ich sage nichts anderes, als was Augustinus (De Trin. 9, 12) ausführt, daß zwischen dem Erkenntnis-Objekt und -Subjekt ein beiden gemeinsamer Sproß entsteht, desgleichen zwischen Denkendem und Gedachtem, Liebendem und Geliebtem — weshalb der Mensch sich bestreben soll, Gott zu erkennen, wenigstens häufig über ihn nachzusinnen und ihn zu lieben.

35. Der fünfunddreißigste Satz, aus der Predigt: „Die Gerechten werden leben in Ewigkeit", lautet so:

„[Wer sind, die Gott ehren? Die aus sich selbst allzumal ausgegangen sind und des Ihren allzumal nicht suchen in keinem Ding, was es auch sei . . .], die weder (irdisches) Gut noch Ehre noch Geschmack noch Lust noch Innigkeit (Trost) noch Heiligkeit noch Lohn noch Himmelreich meinen [und die ausgegangen sind alles Ihren]: an diesen Leuten hat Gott Ehre [und die ehren Gott eigentlich und geben ihm, was sein ist]." —

Antwort: Das ist durchaus wahr, und es verneinen, beweist Unwissenheit und Verkehrtheit. Denn der Vollkommene hat durchaus in nichts sonst sein Genüge und ruht in keinem Gewinn und keiner Gabe Gottes, sondern Gott in seinem Wesen ist ihm Lohn genug, nach 1. Kor. 3: „Unser Genüge ist aus Gott", und Gen. 15 „Ich will dein Lohn sein", und Ex. 33: „Wenn nicht du vorangehst, so führe uns nicht aus dem Lande!" — so spricht der Mann, dem gesagt ward: „Ich will dir alles Gute zeigen".

36. „Gottes Sein ist mein Leben, *oder Gottes Wesen ist mein Leben, Gottes Wesenheit meine Wesenheit.*" —

Ich gestehe, daß dies dem Wortlaut nach falsch und irrig ist. Wahr indessen und erbaulich und fromm ist, daß das ganze Sein eines gerechten Menschen, sofern er gerecht ist, von Gottes Sein ist, wenn auch das Analogieverhältnis bestehen bleibt. Ferner, sicherlich ist niemand wahrhaft göttlich, ohne daß Gott in ihm ist. Steht doch fest, daß niemand gerecht ist, außer durch die Gerechtigkeit, wie nichts weiß ist als durch die Weiße. Vergl. das Wort: „Christus ist mein Leben", und „Ich lebe, doch nicht

ich, es lebt in mir Christus." Deshalb soll der Mensch trachten, gerecht zu sein und gerecht zu handeln. Darüber wurde schon früher gehandelt.

37. „Die gerechte Seele soll bei Gott sein und neben Gott, recht gleich daneben, nicht unten noch oben. Wer sind die, die also gleich (ähnlich) sind? Die nicht ‚gleich' sind — *in denen keinerlei Bild oder Form (des Geschaffenen) ist* — die sind *alle* [Hds. allein) Gott ähnlich (gleich). Denn das göttliche Sein, dem ist nichts ähnlich, *Gottes Wesen ist nicht ähnlich*; in ihm ist weder ‚Bild noch Form'. Die Seelen, die also gleich (ähnlich) sind, denen gibt der Vater gleich (ähnlich) und vorenthält ihnen nichts, *das er ihnen nicht gäbe*. Was immer der Vater aufbringen kann, das gibt er dieser Seele gleich (ähnlich), sofern sie in Gleichheit (Ähnlichkeit) steht, sich selbst nicht mehr gehörend denn einem andern: *Sie darf sich selbst nicht näher sein denn einem andern*. Ihre eigene Ehre, ihren Nutzen, und alles, was ihr ist, des darf sie nicht mehr begehren noch achten denn eines Fremden. Was immer jemandes ist, *das soll ihr nicht fremd oder fern sein* [Hds. das soll auch ihr wieder sein, Fremdes und Fernes] es sei Schlimmes oder Gutes. [Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hättest du diese gelassen, so hättest du die ganze Welt gelassen.]" —

Antwort: Der Sinn leuchtet aus obigem ein. Steht doch fest, daß wer Gott liebt, sich selbst verleugnen, was sein ist, hintansetzen und den Nächsten lieben muß wie sich selbst, derart gleichförmig dem göttlichen Willen, daß er alles, was Gott will, auch selber wolle, sei es dies oder jenes, in gleicher Weise. Denn wenn er ungleich liebt, so liebt er schon nicht mehr Gott allein und den göttlichen Willen und nicht Gott in allem und alles in Gott.

38. „Der Vater zeugt seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit zeugt und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid." —

Man muß sagen, daß dies wahr ist. Denn weder einen andern Sohn zeugt der Vater, noch auf andere Weise in mir als in der Ewigkeit. In Gott nämlich gibt es weder „anderes" noch „auf

andere Weise", und er hat keinen anderen Sohn in der Ewigkeit als den einen, der „der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern[156])", die umgewandelt sind in dieses gleiche Bild: den Sohn, der nicht in viele zerteilt ist, sondern die vielen in sich vereint, da er selber Gott und somit einer in allen ist, auch dem Wesen nach.

Und wenn es heißt: „Er muß es tun", so ist dies wahr, wenn auch emphatische Redeweise[157]), um Gottes Güte und Liebe zu preisen, der ganz und gar gut ist durch sein Wesen, und dessen Güte „ihm nicht gestattet, ohne Samen zu sein", wie Dionysius sagt[158]), weshalb er sowohl sich selbst wie auch alles Seine hingibt, nach dem Wort: „Mit ihm hat er uns alles gegeben" (Röm. 8) — wenn anders wir der Aufnahme fähig sind. Offb. 3: „Ich stehe vor der Türe und klopfe an", und Is. 30: „Der Herr wartet, daß er sich euer erbarme." Denn ihm ist Geben wesentlich und so recht eigen, nach dem Satze: „Das Erste ist reich durch sich selbst[159])". Vergl. Matth. 23: „Wie oft wollte ich deine Küchlein versammeln, du aber hast nicht gewollt", mit der Erklärung Augustinus zur Stelle[160]).

39. „Der Vater zeugt seinen Sohn ohne Unterlaß. Und ich spreche mehr: er zeugt mich (als) seinen Sohn und denselben Sohn. [...] Was Gott wirkt, das ist eins; darum zeugt er mich (als) seinen Sohn ohne allen Unterschied. [Es spricht Sankt Paulus:] ‚Wir werden [allzumal] transformiert in Gott und verwandelt' [Merk ein Gleichnis:] Auf ähnliche Weise, wie in dem Sakrament Brot verwandelt wird in unseres Herren Leib: wie viele der Brote auch wären, so wird doch nur ein Leib *Christi* [...] Alles, was in das andere verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Also werde ich verwandelt in ihn, daß er mich wirkt (als) sein eines, *nicht* ähnliches Sein. Bei dem lebendigen Gott: es ist wahr, daß hier kein Unterschied ist." —

Antwort: Alles Gesagte, der Vorstellung meiner Gegner nach falsch und ungereimt, ist dennoch wahr, im rechten Sinn verstanden. „Derselbe Sohn" ist Gott selbst, in einem jeden einzelnen von uns, und „alles gibt er uns mit ihm" und in ihm. Er ist es, „durch den er alles wirkt", und „nichts ohne ihn". Ein Beispiel aus der Natur ist oben schon angeführt. Auch das

Beispiel mit dem Altarsakrament leuchtet ein, wenn auch kein Vergleich gepreßt werden darf — denn im Sakrament des Altars wird ein Ganzes in ein Ganzes verwandelt, was bei uns nicht der Fall ist. Es folgt also daraus nicht, daß wir Gott seien, wie in Christus, dem Erstgeborenen, der Mensch Gott ist. Er ist das Bild und die Ähnlichkeit Gottes des Vaters, wir aber sind „nach dem Bilde" und „nach der Ähnlichkeit" und sind geschaffen.

40. „[Ich dachte neulich] ob ich etwas von Gott nehmen oder begehren wollte; ich will es mir gar sehr überlegen. Denn wenn ich von Gott empfangend wäre, *so wäre ich unter ihm oder unterhalb seiner, wie ein Diener oder Knecht, und er wie ein Herr im Geben* [Hds. so wäre ich unter Gott wie ein Knecht unter seinem Herrn hinsichtlich des Gebens]. So aber sollen wir nicht sein in dem ewigen Leben." —

Antwort: Klar ist, daß im ewigen Leben Gott „alles" sein wird und „alles in allem" (1. Kor. 15). Noch mehr: wir Gläubigen sind alle mit Christus dem Erstgeborenen „ein Leib" (1. Kor. 12). Eines Ganzen aber und seiner Teile Sein und Wirken ist eins[161]). „Wenn eines leidet, leidet alles mit; wenn eines sich freut, freuen sich alle." Augustinus wagt sogar zu dem Wort: „Ich heilige mich für sie" (Joh. 17), die Erklärung: „weil sie Ich sind[162])".

Desgleichen, des einen Leibes Haupt ist Christus, und was dem Haupte zukommt, kommt allen Gliedern zu, und was einem Gliede zukommt, kommt jedem Gliede zu[163]). Auf den vorliegenden Fall angewandt: Ein vollkommener Mensch ruht nicht außer und unter Gott; er ist kein „Knecht": Joh. 15: „Nun nenne ich euch nicht mehr ‚Knechte', sondern ‚Freunde'." Und Bernhard[164]) sagt: „Die Liebe kennt keine Rangstufung: entweder findet oder schafft sie Ebenbürtige". Nach Aristoteles[165]) gibt es zwischen Knecht und Herr keine Liebe. Denn „Herr" ist die Bezeichnung der Überordnung, „Knecht" die der Unterordnung. Deshalb heißt Gott „unser Vater", „Herr" aber in Bezug auf die Dinge, die unter dem Menschen sind. Matth. 11: „Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde."

41. Der einundvierzigste Satz, aus der Predigt: „Jede vorzügliche Gabe" lautet so:

„Die Menschen, die sich Gott lassen und seinen Willen suchen mit allem Fleiße, was immer Gott den Menschen gibt, das ist das beste. [Sei dessen gewiß, so wahr Gott lebt, daß] es vonnot das allerbeste sein muß und daß es keine Weise sonst geben könnte, die besser wäre. Wie es auch sei, daß dir ein anderes besser schiene *oder besser wäre* — so wäre es dir doch nicht so gut. Denn Gott will diese und keine andere Weise [und diese Weise muß vonnot dir die beste Weise sein]. Es sei Siechtum, Armut, Hunger, [Durst], oder was immer es sei, was Gott über dich *geschehen oder eintreten läßt oder nicht läßt* (Hds. verhängt oder nicht verhängt oder was dir Gott gibt oder nicht gibt] das ist [dir] das allerbeste, es sei Andacht oder Innigkeit (= „Trost") [falls du deren leider nicht hast] und was immer du habest oder nicht habest." —

Antwort: Man muß sagen, wer anders denkt, der liebt nicht wahrhaft Gott allein in allem und alles in ihm und ist auch nicht vollkommen gleichförmig dem göttlichen Willen, zumal etwas eben dadurch gut ist, daß Gott es will, und böse, daß er es nicht will. Augustinus sagt (Conf. 10)[166]: „Dein bester Diener, Herr, ist jener, der nicht so sehr darauf achtet, das von dir zu hören, was er selber gern wollte, als vielmehr das zu wollen, was er von dir hört". Der Wille Gottes[167]) kann in jedweder Sache nicht besser gesucht und bewahrt, nicht wahrhafter und sicherer gefunden werden als — in Gottes Willen selbst, gemäß diesem Satze. Denn Gott wird nirgends sicherer gesucht, nirgends in diesem Leben unmittelbarer gefaßt, nirgends inniger ins eigene Wesen aufgenommen, nirgends sicherer und gerader als Zuflucht gefunden in einer Not, nirgends zuversichtlicher erfleht; nirgendwo kann der Mensch sicherer sterben und niemandem sich verläßlicher anheimgeben. Der Wille Gottes ist seine Macht, kraft deren er alles, was ihm gefällt, dem Flehenden gibt, was immer er will, wem, wann, wie und in welchem Maße er will. Er ist reich, weil er alles hat; weise, weil er alles weiß; treu, weil er dem, der ihm fest vertraut, so tut wie sich selbst. Alles, was man in

diesem Willen wahrhaft erbittet, wird aufs sicherste erhört. Denn der Wille Gottes ist Gott selbst in all seiner Güte. Wer sich in Gottes Willen gibt, hat seinen Platz über allem Geschaffenen und Schaffbaren und steht darum fest und gesichert in Gleichmut, weil in diesem Willen alles gleich ist. Er steht in Freiheit, steht in wahrem Frieden und Sicherheit, weil nichts Verwirrendes oder Drückendes hier nahen kann. „Nicht wird dir nahen ein Übel, und Züchtigung wird nicht kommen in den Bereich deines Zeltes[168])."

42. „Der Mensch soll den Nächsten lieben wie sich selbst, nicht daß man ihn lieben soll zu dem Gute [zu dem man sich selbst liebt] *oder im Hinblick auf denselben Gott, im Hinblick auf den man sich selbst liebt*, sondern man soll ihn so sehr lieben wie sich selbst, *auf jede Weise*." —

Die Lösung ist aus dem Gesagten klar. Wer nämlich Gott allein in allem und alles in ihm liebt, der hat in dem einen kein „Mehr" oder „Weniger", nach Matth. 10: „Wer ... mehr liebt, ist meiner nicht wert". Und weiter, wer Gott „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit dem ganzen Gemüte, mit all seinen Kräften" liebt, für den gibt es sicherlich nichts, was er etwa außer Gott lieben könnte, wo es — im Bereich des Geschöpflichen — ein Mehr oder Weniger gibt. Denn in Gott ist kein „Mehr" oder „Weniger", wohl aber in der Kreatur. Daher heißt es bei Marc. (12): „du sollst deinen Nächsten lieben gleichwie dich selbst." „Gleichwie", heißt es, das bedeutet: „ebenso sehr wie", und dieses Wort wird häufig bei Augustinus angeführt.

43. „Alle Kreaturen sind ein bloßes Nichts [...]. Was nicht Sein hat, das ist nicht; alle Kreaturen haben kein Sein: denn ihr Sein schwebt an der Gegenwärtigkeit Gottes. ‚Kehrte sich Gott einen Augenblick ab, sie würden zunichte[169]).' Ich sprach gelegentlich[170]) und es ist auch wahr[171]): ‚Wer all die Welt nähme mit Gott, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte'." —

Antwort: Man kann nur sagen, dies leugnen heißt Gott lästern und verleugnen. Wenn nämlich das Geschöpf ohne Gott irgend ein Sein hätte, und wäre es noch so wenig, dann wäre

Gott nicht Ursache aller Dinge, und das Geschöpf wäre gar nicht geschaffen. Denn Schöpfung ist Empfang des Seins aus nichts[172]). Und weiter: „Zwei" besagt eine Teilung und ist die Wurzel aller Teilung. Wenn somit Gott geteilt ist und mit irgend einem anderen eine Zweiheit ausmacht, dann ist dies zweite kein Sein; denn Gott ist das Sein und ist unmittelbare Ursache alles Seins[173]).

Sodann, Gott ist der eine ohne Eins und ist über die Zahl erhaben, weshalb er nicht in eine Zahl eingehen kann mit einem Zählbaren[174]). Da zeigt sich auffallend die Verstandeskürze und Beschränktheit derer, die obiges beanstanden. Zudem wäre Gott, wenn es nach ihnen geht, gar nicht das unendliche Gut, denn unendlich ist das, außerhalb dessen nichts ist. Endlich wäre dann das Geschöpf gar nicht gering zu achten, sondern liebenswert, weil in sich selbst und aus sich selbst gut.

**44.** „Die Tugend, die der vollkommene Mensch hat, hat ihre Wurzel im Grunde der Gottheit versenkt und gepflanzt, wo allein sie ihr Sein und ihr Wesen hat." —

Antwort: Das ist wahr, nach dem Psalmwort: „Der König der Tugenden ist der König der Herrlichkeit." Thomas lehrt dasselbe I 2, (q. 61, a. 5), indem er die Tugenden einteilt „in bürgerliche, reinigende, die der geläuterten Seele und vorbildliche". Und das ist auch, was der Apostel meint mit den Worten: „In der Liebe verwurzelt und gegründet", und „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist" (Röm. 5).

**45.** „Alles muß sich erfüllen in einem demütigen Menschen." — Lösung wie früher.

**46.** „Alle geschaffenen Dinge sind nichts in sich selbst." — Die Lösung wurde früher gegeben.

**47.** Der nächste Satz, aus der Predigt: „Des Volkes, das in dir ist, wirst du dich erbarmen", lautet so:

„Mein Leib ist mit meiner Seele vereinigt in einem Sein, nicht wie in einem Werk, wie meine Seele, die sich mit dem Auge einigt in einem Werk, nämlich daß ich sehe. Aber *auch* die Speise, die ich esse, die *wird* [Hds. hat] ein Sein mit meiner Natur,

nicht *nur* vereint in einem Werke. Und das meint *im Beispiel* (= versinnbildet) die große Einigung, die wir mit Gott haben sollen in einem Sein, nicht *nur* in einem Werk. Darum bat der Pharisäer unseren Herrn, daß er mit ihm esse." —

Antwort: Das ist wahr, fromm und erbauend, gemäß dem Wort Augustinus[175]): „Wachse, und du wirst mich verzehren: du wirst mich nicht in dich verwandeln wie die Speise deines Fleisches, sondern du wirst in mich verwandelt werden." Diese Einigung also soll der Mensch angelegentlich suchen und danach streben. Denn sie ist im Innersten und ist fest; die Einheit im Wirken jedoch ist hinieden gleichsam äußerlich im Vergleich zu dieser und ist nicht beständig. Der Grund davon ist: die Einheit beruht auf dem Sein, auf dem Einssein mit Gott, und dieses gründet auf Gott, der allein eigentlich und wahrhaft ist. Darum kann da auch keine Scheidung statthaben. Aber die Einigung im Werk beruht auf dem Sein des Geeinten, d. h. auf der Ähnlichkeit mit Gott, die nicht Gott selbst ist; und darum ist da keine bleibende Stätte, gemäß dem Wort: „Der Knecht bleibt nicht im Hause, der Sohn aber bleibt immerdar." Der „Knecht" ist der Mensch, der in Gleichnis und durch Gleichnis wandelt, der „Sohn" aber der Mensch, der mit Gottes Sohn eins geworden.

48. Der nächste Satz, enthalten in der Predigt: „Sie sind umgekommen durchs Schwert", lautet so:

a) „Gott erkennt nichts denn allein Sein, er weiß nichts denn Sein. Gott liebt nichts denn sein Sein, er denkt nichts als [sein] Sein." —

Antwort: Es ist allgemein anerkannt, daß Gott alles in sich selbst und vermöge seiner Wesenheit erkennt und liebt[176]), weshalb wir Sorge tragen sollen, die Liebe zu haben, durch die wir in Gott bleiben und Gott in uns; sodann daß wir „Söhne Gottes" seien, nach dem Wort: „Er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden[177])." Denn der Sohn ist im Vater, und der Vater im Sohn. „Filius" (Sohn) hängt zusammen mit „philos" (lieb)[178]), weil der Sohn aus Liebe, nicht aus Furcht handelt. Ferner, „Sohn" ist, wer außer Gott nichts hat, „wo er sein Haupt

hinlege[179])", nach dem Beispiel der Taube, von der im 1. Buch Moses[180]) erzählt wird, und gemäß dem Psalmisten[181]): „Mein Gott bist du, da du meiner Güter nicht bedarfst" — oder nach anderer Übersetzung: „da mir nicht wohl ist ohne dich". Desgleichen, „Sohn" ist, wer ein anderer wird, nicht ein anderes[182]), und der nicht etwas von Gott Geschiedenes oder Gott Fremdes zum Vater hat, gemäß dem Wort: „Ihr sollt niemand ‚Vater' nennen auf Erden: denn einer ist euer Vater[183])!"

b) Wenn der Satz an zweiter Stelle sagt: „Ich sage: alle Kreaturen sind *ein* Sein" [Hds. ein Sein] — so hat dies einen üblen Klang und ist, so gefaßt, falsch. Wahr ist, daß sie derart eins sind im Sein, wie sie eins sind in Gott, der das Sein ist, von dem alles ist und unmittelbar Sein hat. Daher soll der Mensch Sorge tragen, das Böse zu meiden, das ein Verlust an Sein ist und mithin Verlust an Wahrem und Gutem und somit außerhalb Gottes und der Gemeinschaft der Heiligen.

**49.** „Es ist kein Leben so schwach — wer es nimmt, sofern es Sein ist, so ist es edler denn alles, was je Leben gewann (ohne Sein gedacht)." Und weiter unten: „Ich sprach zuweilen, daß ein Holz besser ist denn Gold. Das lautet gar wunderlich. Ein Stein ist edler, sofern er Sein hat, denn Gott und seine Gottheit ohne Sein, wenn man ihm das Sein wegnehmen könnte." —

Antwort: Unwissend ist, wer das verneint. Denn ohne Sein ist alles nichts, und sicherlich gäbe es weder einen Gott ohne Sein, noch wäre es dann Gott. Daher soll der Mensch gewissenhaft darauf achten, daß er die Sünde und das Böse meide, das ein Seinsverlust ist, wie oben gesagt.

**50.** Der fünfzigste Satz, entnommen aus der Predigt: „Nun weiß ich wahrlich, daß Gott seinen Engel gesandt hat", lautet folgendermaßen:

„*Alles, was ist, ist Gott.*" [Hds. Alles, was in Gott ist, ist Gott]. —

Antwort: Das ist falsch und verkehrt. Aber wahr ist, daß „aus ihm, durch ihn und in ihm alles ist[184])", und „Die in dir, dem Einen, alles besitzen" (Tob. 10). Darum ist alles verächtlich außer Gott, er selbst aber liebenswert in allem und alles in ihm.

51. Der nächste Satz, aus der Predigt: „Jesus kam in ein Städtchen", lautet so:

„Ich habe gelegentlich von diesem Städtchen gesagt, es sei eine Kraft in dem Geiste, die sei allein frei; bisweilen habe ich gesagt, es sei eine ‚Hütte des Geistes' *oder der Seele*, bisweilen habe ich gesagt, es sei ein ‚Licht des Geistes' *oder der Seele*, bisweilen habe ich gesagt, es sei ein ‚Fünklein'. Ich sage aber jetzt, es ist weder dies noch das. Dennoch ist es etwas, was erhaben über dies und das, erhaben über Himmel und Erde ist. Darum nenne ich es nun in einer edleren Weise, als ich es je nannte — und es widersetzt sich doch auch dieser edlen Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei, und von allen Formen bloß und ledig und frei zumal, wie Gott ledig und frei ist in sich selber. Es ist gar eins und einfältig, wie Gott einer und einfältig ist, daß man in keiner Weise dazu lugen kann." —

Antwort: Ich habe zu bemerken, daß in dieser Predigt, die mir schon vor langem einmal vorgehalten wurde, sich vieles findet, was ich niemals gesagt habe. Auch ist viel Sinnloses, Dunkles, Wirres und gleichsam Schlaftrunkenes darin, weshalb ich es ganz und gar von mir wies.

Was aber die Sache anbelangt, die hier berührt wird, so ist wahr, daß Gott als die Wahrheit und in der Hülle des Wahren in den Verstand eingeht, als Gutheit und in der Hülle des Guten in den Willen, nach seiner bloßen Wesenheit endlich, die über alle Namen erhaben ist, sich einsenkt in die bloße Wesenheit der Seele selbst[185]), für die es auch ihrerseits keinen rechten Namen gibt[186]) und die höher ist als Verstand und Wille, wie eben das Wesen höher ist als die Kräfte. Und dieses (Wesen der Seele) ist das „Städtlein", das Jesus betritt, als zwar mehr nach dem Sein als nach dem Wirken: indem er der Seele ein göttliches, gottförmiges Sein verleiht durch die Gnade[187]), die sich auf das Wesen und Sein richtet[188]), nach dem Wort: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin[189])." Und das ist wahrhaft eine sittlich erbauende Lehre; denn sie leitet den Menschen an, allem zu entsagen und sich alles zu entblößen, arm zu werden, keine Liebe

zum Irdischen zu haben und, sofern einer wahrhaft ein Jünger Christi sein will, Gott zu lieben „sonder Weise" und sonder Eigenschaft, sofern sie eine Weise in sich beschlösse.

52. Der nächste Satz, aus der Predigt: „Jesus betrat den Tempel und trieb alle Verkäufer hinaus", sagt folgendes über die Vollkommenheit, zu der die Seele oder der Mensch in diesem Leben gelangen könne:

„Dann ist der äußere Mensch gehorsam seinem inneren Menschen bis zu seinem Tod und ist dann in stetem Frieden, in dem Dienste Gottes allezeit." —

Antwort: S. oben[190]). Wer dies verneint, „hat den Sinn eines Jünglings", wie der Philosoph sagt, und hat sich nicht selbst verleugnet.

53. Der nächste Satz, aus der Predigt: „Ich will reines Wasser über euch ausgießen", lautet so:

„Die Seele geht aus sich selbst, und Gott tritt in sie ein, und da zeugt Gott seinen eingeborenen Sohn, da zeugt die Seele eine Wiedergeburt in Gott, das ist der heilige Geist." —

Die Lösung ist aus früher Gesagtem klar. Und es ist eine sittlich erbauende Wahrheit, regt es doch den Menschen, der nach Gottes Bild ist, zur Liebe Gottes an, besonders da zwischen Liebenden und Geliebten ein beiden gemeinsamer Sproß erzeugt wird: jene Liebe, die die heilige Liebe und der hl. Geist ist — die Liebe, mit der Gott Vater sich selbst, den Sohn und uns liebt. Darauf bezieht sich die Stelle bei Joh.[191]): „Laßt uns Gott lieb haben, wie auch er uns zuerst geliebt hat!"

54. Der nächste Satz, aus der Predigt: „Wie ein Morgenstern mitten im Nebel", lautet so:

„*Gott ist* [Hds. In Gott ist] weder Gut noch Besser noch Bestes. Der da spräche, daß Gott gut wäre, der redete so unrecht, wie wenn er *das Weiße schwarz* [Hds. die Sonne bleich oder schwarz] hieße." —

Antwort: Ja gewiß ist Gott, weil über alle Namen, womit wir ihn nennen könnten, darüber erhabener als Weiß über Schwarz.

Und es ist nützlich, dies den Leuten zu erklären und vorzustellen, um ihnen die Erhabenheit Gottes nahezubringen, auf daß „in seinem Namen sich beugen die Knie aller, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind[192])."

55. Der nächste Satz, aus der Predigt: „In jenen Tagen gefiel Gott", lautet folgendermaßen:

„Sankt Augustinus spricht (En. in Ps. 74): ‚Gott ist der Seele näher, als sie sich selbst ist'. *Die Innigkeit oder Nähe Gottes und der Seele hat in Wahrheit keinerlei Unterscheidung* [Hds. Die nahet Gott, die ihn hat in der Wahrheit, in dem Leben, kein Unterschied ist]. *Denn* jene selbe Erkenntnis *oder Erkanntes,* darin Gott selbst sich erkennt, die ist [eigentlich] jedes [des] abgeschiedenen Geistes Erkenntnis *oder Erkennen oder Erkanntes.*" —

Antwort: Wer immer von Gott geschieden ist, ist geschieden von dem Sein, von dem unmittelbar alles Sein ist[193]).

Und wenn es heißt: „Gott erkennt sich selbst und wir ihn" — so ist das nichts anderes, was der Apostel sagt: „Dann werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin" (1. Kor. 13), und was der Psalmist sagt: „In deinem Lichte werden wir schauen das Licht." Denn alles erkennt man in seinem eigenen Bilde, nicht in einem fremden[194]).

56. „Der Mensch, der die rechte Meinung hat in allen seinen Werken — der Anfang seiner Meinung ist Gott selber *und der Akt seiner Meinung ist dasselbe* und ist lauter göttlicher Natur und endet sich in göttlicher Natur in ihm selber." —

Antwort: Ja wahrlich, eines jeden guten Werkes und rechten Meinens Ziel und Ausgang ist nichts anderes als das lautere göttliche Wesen selbst. Wenn es aber heißt: „Der Akt dieser Meinung ist das göttliche Wesen selbst", so ist das nicht gut gesagt, sowohl weil der Akt vom Objekt verursacht ist und nichts sich selbst verursachen kann, als auch darum, weil der Akt das Geschöpf angeht, Gott aber Schöpfer ist.

57. „Die Seele wird wiedergeboren in Gott. So oft diese Geburt geschieht, so oft gebiert sie den eingeborenen Sohn.

Darum sind der Söhne viel mehr, die die Jungfrauen gebären, als andere Frauen gebären; denn sie gebären über der Zeit in der Ewigkeit. Wie viele der Söhne auch sind, die die Seele gebiert in der Ewigkeit, so ist ihrer doch nicht mehr denn ein Sohn; denn es geschieht über der Zeit in dem Tag der Ewigkeit." —

Antwort: Ich kann nur sagen, daß die Wahrheit dieser Behauptungen hervorgeht aus Gal. 4 (27) und Is. 54: „Mehr Kinder hat die Einsame als des Mannes Frau". Origenes lehrt darüber schön und verständlich in der Glosse zu: „Inventa est conjuratio" (Jer. 11)[195]), und Augustinus an einer Stelle: „Sofern wir solchermaßen das Ewige erkennen, sind wir bereits nicht mehr in der Welt", und an einer anderen Stelle sagt er, daß die guten, in Gott getanen Werke „Söhne" sind, „Kinder und Sprößlinge der Seele"[196]). — Und wenn es heißt: „Wie viele der Söhne auch sind, die die Seele gebiert in der Ewigkeit, so ist ihrer doch nicht mehr denn ein Sohn", so muß man sagen, daß sicherlich sowohl die Werke als auch deren Träger durch den einen Sohn, der Gott ist, „Söhne Gottes" sind. Er das Bild, wir Söhne nach dem Bilde, er die Ähnlichkeit, wir nach der Ähnlichkeit, er der Sohn der Natur nach, wir durch Annahme, umgestaltet in jenes nämliche Bild, „auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern", nämlich er „der Erbe", wir „Miterben", sofern wir Söhne und Glieder seiner selbst sind, weshalb er der einzige Erlöser ist[197]).

58. „Dem Menschen ist gar recht, der in Tugenden lebt; denn ich sprach vor acht Tagen, daß die Tugenden in Gottes Herz seien." —

Das ist wahr, wie oben von den vorbildlichen Tugenden auseinandergesetzt wurde.

59. „Der Mensch soll so leben, daß er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und daß er der eingeborene Sohn sei. Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist (dann) kein Unterschied." —

Antwort: Der Satz enthält dreierlei:

Erstens, „daß der Mensch so leben soll, daß er eins sei in dem eingeborenen Sohne": ist wahr. Denn der Mensch soll in

der Liebe leben. „Wer aber in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott" (1. Joh. 4), und weiter (1. Joh. 5): „daß wir in seinem wahren Sohn seien".

Zweitens wird ausgesagt, daß „er (selbst) der eingeborene Sohn sei". Wenn das dahin verstanden wird, daß ich Gott sei, so ist es falsch. Wenn es aber richtig verstanden wird, nämlich daß ich er — weil ein Glied von ihm — bin, so ist es wahr, wie Augustinus häufig lehrt. Z. B. über die Stelle: „Ich heilige mich für sie" (Joh. 17) sagt er: „Weil sie Ich sind[198])".

Drittens besagt der Satz, daß „zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele kein Unterschied" sei. Man muß sagen, daß dies wahr ist. Denn wie könnte wohl etwas weiß sein, wenn es von der Weiße verschieden oder geschieden wäre?[199]) Und wiederum, Materie und Form sind eins im Sein, Leben und Wirken[200]), und doch ist darum die Materie nicht die Form oder umgekehrt. Ebenso verhält es sich hier: Obgleich die heilige Seele mit Gott eins ist, nach Joh. 17: „Auf daß sie in uns eins seien, so wie auch wir eins sind" — so ist doch das Geschöpf nicht der Schöpfer, noch ist der gerechte Mensch Gott. Auch darf man nicht glauben, daß die Gerechten jedesmal durch einen anderen Gottessohn Gottes Söhne seien, sondern sie sind es so, wie alle Guten durch ein und dieselbe Güte gut sind, unter Wahrung des Analogieverhältnisses[201]). Und so wie Gott wesenhaft einer ist in allem, so ist auch ein Gott Sohn in allen angenommenen Söhnen, und diese sind durch ihn und in ihm Söhne, in analoger Weise, wie oben vielfach dargetan wurde. Ein Beispiel dessen liegt vor bei den Bildern, die von dem einen Angesicht des Beschauers in vielen Spiegeln entstehen[202]): auch da sind alle jene Bilder — sofern sie eben Bilder sind — von dem einen Urbild, das das Angesicht des Beschauers selbst ist. Und keines von ihnen entstand noch bleibt vorhanden außer durch dieses Urbild und in ihm, weshalb der Apostel bedeutungsvoll sagt: „Wir sind Miterben Christi" (Röm. 8). Er nämlich ist, was er war, Erbe, und „bleibt im Hause ewiglich" (Joh. 8), weil er der Sohn von Natur ist. So bleibt auch das Urbild oder die Gestalt vor den Spiegeln immer, solange ihre Natur bleibt. Denn „von Natur"

bedeutet „von Geburt aus" und „zufolge der Geburt". Daher sind wir Erben des Reiches, nicht insofern wir viele und unterschiedliche Söhne sind, sondern sofern wir von ihm, durch ihn und in ihm, dem Sohne, sind[203]), nach Joh. 8: „Wenn der Sohn euch frei macht, werdet ihr wahrhaft frei sein", und Joh. 17: „Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollendet seien in eins." Man darf also nicht meinen, daß zwei verschiedene Söhne seien: auf der einen Seite der Sohn, durch den Christus Sohn ist, auf der anderen Seite der, durch den wir „Söhne Gottes heißen und sind", sondern dasselbe und derselbe Sohn, der Christus von Natur ist, sind wir analogerweise, die „Söhne" Gottes, und indem wir ihm, dem Erbenden anhangen, sind wir seine „Miterben". Auch darf man nicht glauben, daß er, der Gott und Gottes Sohn ist, gleichsam etwas außer uns oder von uns Geschiedenes sei, zu dem wir uns so verhielten, wie die Spiegelbilder zum Urbild, sondern er selbst, weil einziger, ungeteilter Gott, ist seiner Wesenheit nach einem jeden von uns zuinnerst und zunächst: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17).

Paulus[204]), der hl. Apostel und wahrhafte Christ, spricht das Wort: „Ich lebe, nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus[205])." „Christ" heißt man von Christus. Wenn Paulus sich selbst lebte und dem Geschöpflichen, und wenn er selbst und das Geschöpf in ihm lebte, so wäre er freilich tot und lebte nicht wahrhaft. Denn das Geschöpfliche ist des Todes, nicht des Lebens Grund. Wenn er aber sich selbst tot war und alles Geschöpfliche in ihm gestorben, dann lebte Christus allein in ihm und war sein Leben. Darum sagte er treffend: „Nicht mehr ich" usw. Das wahre Leben ist ein einiges Leben der Christen und zuinnerst jedem Gliedleben. Christus allein, das Leben des wahren Christen, ist ihm zuinnerst und nicht geschieden oder abständig von ihm. Denn wie sollte Christus auf Entfernung von ihm in ihm leben und er in ihm? Es ist eine doppelte Lesart möglich: „Vivo ego jam, (non ego)", d. h. „nun lebe ich": Denn früher, da Christus, das Leben, von ihm entfernt war, da hatte er noch nicht gelebt; aber jetzt, da er in ihm war, lebte er durch ihn. Und die andere

Lesart wäre: „Vivo ego, jam non ego"; d.h. „ich lebe, nicht mehr ich": nämlich nicht mehr der Sohn eines bloßen Menschen oder der Kreatur, sondern Gottes, darum ein Christ, der schon vergöttlicht ist und Christo innigst geeint, schon gewissermaßen Christus geworden durch die Gnade der Adoption[206]). Weshalb auch Christus über Johannes zu Maria sagen konnte: „Frau, siehe deinen Sohn!" Maria hatte keinen andern Sohn als Christus, wie auch in der Gottheit der Vater keinen andern Sohn hat noch haben kann; woraus sich als Sinn ergibt: Johannes, Marias Sohn, nicht ein anderer, nicht ein getrennter oder geschiedener gegenüber Christus, sondern durch Christus gewissermaßen Christus geworden. Und so bei jedem wahren Christen.

Explicit.

# Anmerkungen zu den Dokumenten.

## Abschnitt A. Die beanstandeten Sätze des ersten Zensors.

(Seite 61 ff. dieser Ausgabe).

### I. Trostbuch.

1. Fundstelle: Strauch, Trostbuch 6, 23 ff. Textkritik: Das Kursivgedruckte ist wohl lediglich Verdopplung des Zensors, zur Verdeutlichung, wie noch öfter.

2. Fundstelle: Strauch 6, 27 f.

3. Fundstelle: Strauch 6, 29 ff. Textkritik: „Aus dem Herzen und" ist wohl Verdopplung des Zensors.

4. Fundstelle: Strauch 6, 33 ff. Textkritik: In der 1. Alinea am Schluß ist die Lesart des Zensors wohl die bessere; 2. Alinea, Einl., wohl Zusatz des Zensors, zur Abrundung; 3. Alinea: die Varianten des Zensors sind für den Sinn ziemlich belanglos. Vergleichstellen von Satz 1—4: Arch. II 544, 1 ff.; 2 Genes., Cues fol. 35 I f.; Exod., Trier 77 v II. Vgl. unter A I 8; II 3; III 2.

Würdigung von Satz 1—4: „Irrig, verwirrt, bedenklich" und eine Bestätigung für die pantheisierende Denkweise Eckeharts erscheinen Denifle alle derartige Sätze, in denen vom Verhältnis des absoluten Seins und seiner metaphysischen Attribute (Gutheit, Weisheit, Gerechtigkeit usw.) die Rede ist. Offenbar, so meint der Kritiker, sei hier das göttliche Sein verwechselt mit dem abstrakten Sein, einem bloßen Denkbegriff: es verhalte sich wie das Allgemeine zum Besonderen, wenngleich Eckehart vielfach „mit den Begriffen spiele, im Lauf der Argumentation das Abstrakte konkret werden und an der einen Tugend der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte alle Weisen, Guten, Gerechten partizipieren lasse" (Arch. II 506). — Allen Respekt vor Denifles Kenntnissen in der Scholastik. Aber daß er Augustin gelesen habe zur Zeit, als er solches schrieb, muß füglich bezweifelt werden. Er hätte merken müssen — hätte übrigens auch aus den Hinweisen Eckeharts auf die Spur kommen können —, daß ganz und gar augustinische Vorstellung und Sprechweise vorliegt: „platonische Wertung" bzw. „Hypostasierung" (in Gott!) der Bestimmungen „Sein", „Wahrheit", „Schönheit", „Gutheit" usw., die im göttlichen Wesen eins sind und sich, wie Bäumker ausführt, nicht in erster Linie wie das Allgemeine zum Besonderen, sondern „wie das normgebende Ideal, zugleich Wesensgrund und erste Form zu den irdischen Verwirklichungen verhalten" (J. Hessen, Augustinus 1924, 44; Cl. Bäumker, Philos. Jahrb. 34, 1921, 175). An Augustin klingt auch das 6. Kap. des Anselmischen Monologiums an: „Der Mensch kann nicht weise sein außer durch die Weisheit" — wie überhaupt dergleichen neuplatonisch-augustinische Redensarten in der Frühscholastik zahlreich sind. S. auch die Würdigung und Verknüpfung der Eckehartischen „Lehre vom Gerechten"

mit seiner mystischen Grundhaltung und Lehre durch H. Piesch in ihrem Beitrag zur Jubiläumsschrift der Nationalbibliothek Wien 1926, 617 ff.

Eckehart spricht sich klar darüber aus, daß er mit der „Gerechtigkeit (Gutheit, Weisheit usw.) an sich" nicht eine abstrakte Qualität meine, sondern nichts anderes als Gott, der wesenhaft gerecht, gut, weise usw. ist (in Eccli., Arch. II 595, 18) — genau wie er mit dem „Sein an sich" nicht den abstrakten Begriff, sondern den actus purus, die göttliche Allwirklichkeit meint (s. Karrer, M. Eckehart, 62 ff., 273 ff.). Das absolute Sein, die absolute Gerechtigkeit, die absolute Weisheit — Gott — sind die „ratio", „principium", „causa" des partizipierenden Seins, Gutseins, Gerechtseins usw. (in Eccli., Arch. II 579, 21 ff., 544/5); und das abgeleitete, partizipierende Sein, Wahre, Gute, hat alles, was es ist, vom Absoluten als seinem sein- und formgebenden Grunde (l. c.); es nimmt teil am absoluten Sein, Wahrheit, Gutheit usw. (Arch. II 588, 19: mit Berufung auf Augustin, Conf. 3, 7!) — aber analogerweise (Arch. II 588, 11), so daß nach der klassischen thomistisch-eckehartischen Formel der Analogie „alles Gleichnis Gottes in seinem Gleichnissein gleichzeitig Ungleichnis ist" (E. Przywara, Stimmen d. Zeit, Febr. 1926, 353).

Die Wiederholung der Eckehartischen Gedanken bei H. Seuse (Büchlein der Wahrheit c. 6) hätte Denifle an seiner Deutung stutzig machen können: „Der Gerechte wirkt alles, was die Gerechtigkeit wirkt", heißt es dort. „Aber", sagt Denifle, „Seuse läßt dies nur von Christus gelten, Eckehart versteht es aber von jedem Gerechten". Denifle hat seine eigene Ausgabe schlecht gelesen. Seuse schließt sich ganz dem an, was Eckehart lehrt, bzw. verteidigt seinen Meister gegen das Mißverstehen des „Wilden", der mit dem Bullentext argumentierte. „Das ist allein wahr, spricht er (Eckehart), in Christus . . .; aber in allen anderen Menschen, spricht er (Eckehart) trifft zu, daß wir mehr oder minder mit ihm wirken, je nachdem wir mehr oder minder von ihm geboren seien. Und diese Rede unterweist dich eigentlich in der Wahrheit." Seuse hat seinen Meister richtig verstanden. Eckehart redet vom „Gerechten, in quantum justus = soweit er gerecht ist"; gerade weil er weiß, daß keiner schlechthin gerecht ist, daß es keinen absolut „Gerechten als solchen" gibt; gerade darum ist die Gerechtigkeit des Geschöpfes „Gleiches ungleich empfangend": ist „analog". Alle Gerechtigkeit ist „Bild nach dem (Ur-)Bilde" des Gerechten, wie er oft sagt, „Miterbe des Erben", „Sohn im einen Sohn", teilnehmend durch Gnade an der göttlichen Natur; „alle Tugenden in den Gerechten sind nur conformitates et configurationes ad Justitiam et ad Ipsum Deum, a quo justi sunt et cui configurantur et conformantur" (in Sap., Arch. II 507). Das ist sachlich dasselbe, was Thomas — in Abwehr gegen extremen platonischen Begriffsrealismus ausführt (I. 6, 4), und Eckehart gebraucht in seiner Verteidigung B II 3 (vgl. B I a) geradezu die Terminologie des thomistischen Artikels, ohne ihn zu nennen. — Der Schluß des 4. Satzes über die Funktionen der „Geistseele" als solcher wird weiter unten erklärt (Anmerkung zu A IV 6); s. auch Eckeharts Verteidigung B IV 4 (2. Alinea).

5. Fundstelle: Strauch 9, 14 ff. Textkritik: „Und entblöße" ist wohl Verdoppelung des Zensors. Zur Würdigung siehe Karrer, M. Eckehart 356 f.

6. Fundstelle: Strauch 10, 16 ff. Textkritik: Weder Büttner noch Strauch selbst haben bei ihren Ausgaben die Fundstelle identifizieren können. Und doch muß der beanstandete Satz im Trostbuch stehen! Büttner weiß sich nicht anders zu helfen, als ihn einzuschalten, in der Voraussetzung, der Schreiber habe ihn vergessen. Die Sache liegt viel einfacher. Ich übersetze den Text nach der Ausgabe bei Strauch, unter Sperrung der beanstandeten Sätze:

„Nun spreche ich weiter, daß alles Leid von Liebe zu dem kommt, was mir Verlust genommen hat. Ist mir also Verlust äußerlicher Dinge leid, so ist es ein verläßliches Zeichen, daß ich äußerliche Dinge liebe, also in Wahrheit Leid und Untrost liebe. Was Wunders ist es dann, daß ich wehleidig werde, da ich doch Leid und Untrost liebe und (da) das auch mein Herz sucht und meine Liebe das Gut der **Kreatur** gibt, das **Gottes** eigen ist? Ich kehre mich ja zu der Kreatur, von der naturgemäß Untrost kommt, und kehre mich von dem ab, von dem naturgemäß Trost und Friede kommt!"

Auf den ersten Blick schon wird klar, daß es sich um eine Textverderbnis durch den Zensor handelt. Er hat denselben Text vor Augen gehabt, aber hat ihn so flüchtig gelesen oder grammatikalisch so mißverstanden, daß man entweder auf Leichtfertigkeit oder auch mangelhafte Kenntnis der deutschen Sprache schließen muß. Er fand geschrieben, wie es auch uns überliefert ist: „. . . und das ouch min herce suochet und min minne git das guot der kreature, das gottes eigen ist" — und übersetzte, ohne den grammatikalischen Satzbau zu verstehen: „cor meum et amor meus dat bonitatem creaturae, quod est proprietas Dei".

Die Antwort Eckeharts (s. unten B I 6) beweist schlagend, daß er sich in aller Harmlosigkeit auf den Text des Zensors verließ und diesen objektiv entstellten Text verteidigte — mit so viel Geschick, als es unter diesen Umständen eben noch möglich war, aber doch immerhin „weder besonders naheliegend noch besonders einfach" (Bäumker, bei Daniels VII). Der arme Eckehart! Den Text, der in seinem Trostbuch steht, brauchte er wahrlich nicht zu verteidigen!

7. Fundstelle: Strauch 14, 28 ff. Vergleichstellen: Pf. 41, 19; 556, 36 ff.; 560, 5 ff. Textkritik: Der Text ist richtig übersetzt. Würdigung: Aus dem ersten Teil (bis „allein rechte Reue") ist der 14. Satz der Verurteilungsbulle entnommen. Erst durch diese Verkürzung des Textes konnte der Eindruck entstehen, als lehne Eckehart Reue und Vorsatz ab, was seiner Meinung direkt entgegen wäre (Pf. 363, 1; weiteres s. Karrer 108 ff.). In Wirklichkeit fordert Eckehart beides auch im obigen Kontext, aber beschreibt, wie das rechte Leid sein soll: Der bekehrte, von der Sünde gelöste Mensch soll rückschauend sich der göttlichen Fügung gern ergeben, da doch Gott irgendwie wolle, daß ich gesündigt habe, und da „denen die Gott lieben, alles zum besten gereicht, auch die Sünde" (vgl. Augustin, De corr. et gr. 24; Thomas I 2, 79, 4). P. Théry O. P. verkennt den Eckehartischen Standpunkt, wenn er den Gedanken des Meisters so interpretiert: „Dieu veut d'une certaine façon que l'homme commette parfois des péchés. Par consequent le seul moyen pour l'homme de se conformer à la volonté divine, sera de vouloir commettre parfois le péché". (Vie spirituelle,

suppl. Mai 1925 [174]). Um diese Interpretation als unrichtig zu erkennen, braucht man nur den Zusammenhang selbst zu lesen: Nie und nimmer will ich Sünde tun; aber da ich solche leider getan habe, so will ich — (bzw. sollst du, vom Gedanken an das Vergangene bedrückter Mensch) — mit dem Geschehenen dich nicht weiter quälen: es gehört nun einmal zu Gottes Plan, daß du durch Sünde hindurchgingst. Lerne nur daraus Demut und Selbsterkenntnis (vgl. Pf., 557, 11), und sündige nicht mehr: denn Sünde ist das größte Übel (s. Karrer 98 ff.), der größte Gegensatz zum gerechten, heiligen Gott (1 Genes., Trier 28 II; Karrer 99). Aber nun bist du ja wieder in rechter Verfassung, du willst das Gute — und nun ist es bei dem getreuen, barmherzigen Gott, als wäre Sünde nicht gewesen (Pf. 557, 14 ff.). Man bedenke, der Text stammt aus dem Trostbüchlein: Eckehart will als Seelsorger den gutwilligen, aber verwirrten Menschen aufrichten und trösten! — Was meine Wiedergabe der Stelle im Eckehartbuch 328 betrifft, so sollte es dort heißen: „So ist mir Sünde leid" statt: „So mir Sünde leid ist" — es ist also das römische Exzerpt an der Stelle nicht so auffallend abgebrochen, wie mir damals schien; immer noch erheblich genug.

8. Fundstelle: Strauch 15, 11 ff. Der Satz gehört in die Gedankengruppe der ersten vier Nummern (oben S. 61 bzw. 136).

9. Fundstelle: Strauch 15, 26 ff. Textkritik: Die Varianten der Hds. scheinen denen des Zensors vorzuziehen zu sein. Vergleichstelle: Pf. 554, 12 ff.; 577, 26. Würdigung: Allem „entwerden", selbst „Gott entbehren", d. i. nach Eckeharts Erklärung (bei Pf. l. c.) selbst Gottes „Trost" entbehren und durch die „Nacht des Geistes" hindurchgeführt werden, ist nach den Heiligen und Mystikern eine Voraussetzung der tiefsten, selbstlosen Einigung mit Gott.

10. Fundstelle: Strauch 20, 26 ff. Textkritik: Auch hier sind wohl die Lesarten der Hds. besser als die des Zensors. Vergleichstellen: Jundt 258; Arch. II 608, 29 ff.; (Nicht nur ähnlich dem Sohn, sondern eins mit dem Sohn); Pf. 198, 30, 333, 15, Siev. 409, 11 (wachsendes Entwerden = wachsende Einheit mit der göttlichen Natur durch Gnade). Statt zahlreicher Väterstellen genüge zum Vergleich der eine Athanasius, adv. Arianos 3, 24 f. Würdigung: Daß es sich um eine zu erstrebende Einheit handelt, durch Gnade — Liebe, geht aus der ausdrücklichen Erklärung Eckeharts im Kontext hervor: „So sage ich nun von der Ebenbildlichkeit und von der Liebesglut . . .: kein Hohes und Niederes und kein (Maß der) Ebenbildlichkeit und kein Feuer der Minne genügt mir, bis daß ich selbst im Sohne erscheine und ich selbst in der Liebe des hl. Geistes entbrannt und entzündet werde. Unser Herr Jesus Christus bat seinen Vater, daß wir mit ihm und in ihm eins würden . . ." Ähnlich in der Fortsetzung des beanstandeten Satzes: „Nun wird man wohl schon deutlicher erkennen, warum und wovon einer ungetröstet ist in seinem Leide . .: das kommt alles und allein davon, daß man noch auswendig und fern ist von Gott, noch nicht ledig und bloß der Kreaturen, Gott noch unähnlich und kalt an Gottes Liebe." — Vielleicht konnte man von den Zensoren nicht gerade Einfühlung in Geist und Sprache der Mystik verlangen, aber doch wenigstens genügende Kenntnis der patristisch-thomistischen Theologie und Objektivität gegen den Meister. Aber es hat an allen diesen Voraussetzungen gefehlt, wie sich noch weiter

zeigen wird. — Daß das Ungleiche (Analoge) das menschliche Einheitsstreben nur insofern befrieden kann, als ihm eine Gleichheit zugrunde liegt, ist ein Gedanke des alten Boethius (Arithm. 1, 32 und 2, 1) und wird von Eckehart selbst an anderem Ort zitiert (Arch. II 613).

11. Fundstelle: Strauch 23, 30 ff. Vergleichstellen: S. Karrer 147 ff., 352 ff. Textkritik: „Er" (Zensor) scheint besser als „es" (Hds.). Würdigung: Es ist unverständlich, vom Standpunkt der katholischen Ethik und Heilslehre aus, wie ein Zensor obige Sätze beanstanden konnte. Das Trienter Konzil definiert VI 7 und 16, daß die Werke eines Menschen, aus Gnade und Liebe geboren, gut und verdienstlich seien, ohne dies nicht, vielmehr nichtig für das ewige Leben. Eckeharts Preis des inneren Werkes ist nichts anderes als ein lyrischer Hymnus auf die zuständliche Liebesverbindung mit Gott. Auch rein natürlich — wie Eckehart andeutet, wiederum in Gefolgschaft des hl. Thomas — hat alles menschliche Schaffen seinen Adel vom inneren Lebensgrunde: von der Gesinnung, der Liebe, aus der es hervorgeht.

12. Fundstelle: Strauch 28, 29 ff. Vergleichstelle: Pf. 554, 5 ff. (leiden aus Liebe); Pf. 34, 39; 58, 15; 571, 13 usw. (ohne Warum). Textkritik: In der ersten Variante hat zweifellos der Zensor recht: „lidet durch got" (= um Gottes willen) statt: „lidet got". Hingegen stellt die folgende längere Variante ein Mißverständnis des Zensors dar, das wieder nur auf flüchtige Lektüre oder auf Mangel an deutscher Sprachkenntnis zurückgehen kann. Er liest auch hier wiederum nichts anderes als was bei Strauch (bzw. Hds.) steht, aber mißversteht mehreres oder — wenn er die Interpunktion so gesetzt hat, wie sie bei Daniels Ausgabe steht — alles: Das „darumb minnet gott und wirket an underlas" hat er sinnwidrig imperativisch gefaßt und übersetzt: „Amate Deum et operamini!" Im folgenden scheint er wieder aus grammatikalischem Mißverstehen gemeint zu haben, es handle sich um den göttlichen Menschen, weshalb er zu „seine Seligkeit" zweimal das „Synonym" hinzufügt: „sein Heil oder" (seine Seligkeit) — was doch nicht gut auf Gott passen würde! Würdigung: Die genuine Vorlage bei Eckehart-Strauch ist ganz und gar unverfänglich, bzw. ist Geist und Sprache der Heiligen und Mystiker, wofür Belege anzuführen überflüssig sein dürfte.

13. Fundstelle: Strauch 29, 4 ff. Varianten: unbedeutend. Würdigung: Für das Verständnis wichtig ist die unmittelbar anschließende Erklärung Eckeharts: „Davon aber, wie das Innigste und Höchste der Seele Gottes Sohn in sich schöpft und nimmt und wie wir auch ‚Sohn Gottes' werden in des Vaters Schoß und Herz: das suche im Anschluß an diese Ausführungen (im Sermon) vom edlen Menschen!" — Also Eckehart will die Sohnschaft des Menschen, d. h. den obigen Text, erklären, und er tut es an angeführter Stelle durch Verwertung der theologischen Lehre von Gnade und Vergöttlichung und erklärt dabei als höchsten erreichbaren Grad: „So der Mensch entbildet ist und übergebildet in Gottes Ewigkeit und kommen ist in ganze Vollkommenheit und vergessen hat aller Vergänglichkeit zeitlichen Lebens, erhoben und übergefahren in ein göttlich Bild: ein Kind Gottes geworden ist." (Strauch 44, 22; vgl. zu diesem „göttlichen"

Leben „in der Ewigkeit“: Pf. 57, 24; 59, 7; 139, 4; 207, 11; Jundt 271; Strauch, Parad. 43, 28).

14. Fundstelle: Strauch 43, 12 ff. Die Varianten sind gleichgültig für den Sinn. Würdigung: Man müßte die johanneisch-patristische Theologie zugleich bekritteln, wollte man ernstliche Einwendungen gegen die Eckehartische Darstellung machen. Vgl. die Stellen bei Rouet, Enchiridion Patristicum [5], 607, 613, 780, 2107 usw.: „Semen quoddam Divini generis et consecrator coelestis nativitatis“ usw.

15. Fundstelle: Strauch 46, 29 ff. Vergleichstellen: unten A III 10 (S. 71 f.); ferner: Pf. 194, 23; 245, 20; 2 Genes. 40 v II; 64 II; Exod. 74 II (Trierer Hds.), usw. usw. Textkritik: Der Auszug des Zensors, der (mit geringfügigen Änderungen) in die päpstliche Bulle übergegangen ist (23. Satz), ist ein frappierendes Beispiel für die Leichtfertigkeit, deren man sich in Köln gegen Eckehart schuldig machte. Dem einleitenden Satz: „Aller Unterschied ist Gott fremd“ entspricht in der zweifellos echten Fundstelle bei Strauch der Satz: „Jederart Mittel ist Gott fremd“: als Abschluß des bei Eckehart so häufigen Gedankens, daß der Mensch aller vermittelnden Bilder und seiner selbst ausgehen müsse, um ein „Sohn“ Gottes zu werden und „den Sohn zu nehmen“ in des Vaters Schoß“. Danach folgt ein neuer Gedanke und Abschnitt: „Gott spricht: ‚Ich bin der Erste und der Letzte‘. Unterschied ist weder in der Natur Gottes. . .“ Die für die Orthodoxie entscheidende Klausel: „nach der Einigkeit der Natur betrachtet“ ist vom Zensor, bzw. dessen Vorlage weggelassen. Bei den folgenden Varianten (Zusätzen) handelt es sich wohl um Experimente des Zensors, um durch Doppelübersetzungen dem Ausdruck seiner Vorlage gerecht zu werden. Ob freilich das letzte Stück („eine jede göttliche Person“), das im Soester Ms. vom Korrektor nachgetragen ist, auf den Zensor oder Korrektor zurückgeht, sei dahingestellt. Theologisch ist es von keinem Belang. Wichtig hingegen ist, daß im unmittelbaren Anschluß daran, dort wo der Zensor abgebrochen hat, ausdrücklich die Erklärung beginnt, daß es einen Unterschied der Personen gibt, sofern die Substanz Gottes in verschiedenen Relationen hervortrete. Kurz, die Sätze, wie sie uns im unverderbten Text des Trostbuchs für Eckehart verbürgt sind, sind durchaus theologisch korrekt, der vom Zensor eingereichte, verstümmelte Satz ist Häresie — und der verstümmelte Satz ist in die päpstliche Verurteilung übergegangen.

Auch hier wie oben beim 6. Satz prüfte Eckehart den Text nicht weiter nach, sondern verteidigte, was ihm vorgelegt wurde (S. unten B. I 15, S. 84). Die Gegner wollten sondieren über die Verschiedenheit der Personen; er verteidigte ihre Einheit im göttlichen Wesen: „Denn diese leugnen heißt Gott und seine Einheit leugnen“.

## II. Apologie des Trostbüchleins.

1. Von dieser „Apologie des Trostbüchleins“ ist uns der Text nicht überliefert. Daß es sich nicht um einen Auszug aus der gerichtlichen Verteidigung des Trostbüchleins (B I) handelt wie J. Zahn meint (Theol. Revue 1925, 386) geht aus dem Vergleich der beiderseitigen Inhalte hervor. Hingegen hat E. bei Abfassung der „Apologie“ sich an seine früheren lat. Schriften gehalten, wie unten im einzelnen klar wird. Ich rede von „Vergleichstellen“,

da sie nicht eigentlich „Fundstellen" genannt werden können. Im übrigen beweist die „Apologie" (für die nun E. Rede stehen mußte), daß das Trostbüchlein schon vor dem gerichtlichen Prozeß Gegenstand der Kritik geworden war. Die geschichtliche Rekonstruktion ergibt also das folgende, einigermaßen dramatische Bild: Trostbüchlein — Angriffe — Apologie des Trostbüchleins — gerichtliche Zensur gegen „Trostbüchlein" und gegen „Apologie" (A I und II) — Verteidigung gegen beide (B I und II). — Für den ersten Satz fehlt die Vergleichstelle. Was Eckehart darin sagt, ist durchaus richtig, auch die geschichtliche Glosse über des Petrus Lombardus Auffassung der inhabitatio Spiritus Sancti (Sent. 1, 17), die von Thomas und auch von Eckehart an anderer Stelle schon bekämpft worden war (Thomas I 2. 32, 7; II 2. 23, 2 ad 1; Eckehart bei Pf. 31, 21).

2. Vergleichstellen: 1 Genes., Cues fol. 7 v II; Prooem. op. prop. (Arch. II 546, 30; 549, 1 ff.). Würdigung: Was Eckehart hier lehrt, ist streng aristotelisch-thomistische Doktrin gegenüber der skotistischen! Thomas I 76, 7; I 2. 4, 5. Vgl. A. Goudin, O.P., Philosophia D. Thomae . . . Coloniae 1704, II 60 ff.).

3. Vergleichstellen: Die ebenfalls beanstandeten Sätze aus dem Trostbuch, oben A I 1—4 mit den dort angegebenen Vergleichstellen; ferner unten Satz A II 6 b mit den dortigen Vergleichstellen. S. auch die Würdigung daselbst.

4. Vergleichstellen: Jostes 12, 34 ff. (Die übernatürliche Ebenbildlichkeit der Seele ist das objektive Lob Gottes: die muß in dir sein, sonst betest du nicht recht und gilt das Herrenwort: ‚Ihr wißt nicht' . . .); Sievers 423, 38 (Gut leben heißt schon beten; das formelle Gebet wird im gleichen Zusammenhang empfohlen!). Würdigung: Wie die genaue Vorlage zu der hier beanstandeten Äußerung gelautet hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Was in den Vergleichstellen steht, d. h. was Eckehart sonst über diese Fragen gelehrt hat, ist so tief und — katholisch als nur möglich. Über das habituelle Gebet oder Gebet des praktischen Lebens s. die Einleitung v. H. Piesch; vgl. Origenes, De orat. I 12, 22; Otto v. Passau, Krone der Ältesten 17, 23 usw. Auch verwirft er nicht die äußeren Übungen, im Gegenteil (s. Pf. 22, 26 ff.; 29, 17), so wenig wie das eigentliche „Beten" (s. Karrer 179 ff.); aber er bekämpft die Äußerlichkeit der Übungen, sofern sie äußerlich sind, d. h. nicht der Gesamthaltung des inneren Menschen entsprechen. „Meine nicht Heiligkeit zu setzen in ein Tun: man soll Heiligkeit setzen in ein Sein!" (Pf. 546, 22).

5. Vergleichstellen: in Eccli. (Arch. II 588, 1 ff.) Würdigung: Die Lehre von dem Univoca, Aequivoca, Analoga ist aristotelisch-thomistisch: Arist., Categ. 1; Thomas I 13, 5; II 2, 20, 3 ad 3; De Pot. 7, 7; 1 Dist. 19, 5, 2. Bei Thomas stehen auch die Eckehartischen Beispiele von urina und dieta, letzteres für das Ursachenverhältnis, ersteres als Zeichen der Gesundheit. Worauf es Eckehart bei den Beispielen ankommt, ist, das totale Abhängigkeitsverhältnis des Bedingten zum Absoluten hervorzukehren; daß „alles Geschaffene von Gott und in Gott, nicht in sich selbst, dem Geschaffenen, das Sein, Leben, Weise-sein usw. habe, positiv und wurzelhaft, . . . denn es ist immer nicht aus sich, sondern von einem andern" (Arch. II 588). Aber ein und dieselbe Güte, Weisheit usw. ist eminenter in

Gott, participanter in der Kreatur (s. unten Eckeharts Verteidigung B III 2). Daß er auch in ausführlichen Thesen den „richtigen" thomistischen Analogiebegriff vorgetragen habe, ist in meinem Eckehartbuch gegenüber Denifle nachgewiesen, auf Grund von früher unbekannten handschriftlichen Texten. Was den obigen Auszug der Kommission betrifft, so erlaube ich mir zu bezweifeln, ob das „ganz eben so" in der Vorlage des Zensors sich unmittelbar an das Beispiel anschloß. Das Exzerpt bietet darüber keine Sicherheit. Aber auch wenn es so wäre, läge nicht viel daran. Sooft Eckehart vom Analogieverhältnis zwischen Gott und Kreatur redet, erklärt er es zugleich als Kausalitätsverhältnis.

6a. Vergleichstelle: in Sap., Trier 61 v I/II; prol. op. trip. (Arch. II 535, 12 ff.). Würdigung: Der Satz ist thomistisch: I 2. 53, 2, 3.

6b. Vergleichstellen: in Exod., Trier 76 I; in Joh., Cues 89 I; ferner oben die Nummern A I 1—4; II 3. Würdigung: Eckeharts Lehre ist die überlieferte: Aristot., Metaph. III 2 (1003 b. 23); Augustinus, De Trin. 7, 1 und 8, 3 (zitiert auch von Eckehart, Arch. II 536, 4); Thomas, Metaph. 4, 2.

### III. „Genesiskommentar".

1. Fundstelle: 2 Genes., Trier 54 v I; Cues 34 II. Bemerkung: Die Überschrift der Rechtfertigungsschrift zu diesem Abschnitt paßt in Wirklichkeit nur für Satz 8, 9 und 12; es müßte heißen: „Aus lat. Schriften". Würdigung: Statt eigener Worte genügt es, den Kontext anzugeben, aus dem der Satz — übrigens wörtlich — „exzerpiert", vielmehr herausgerissen ist. Nachdem Eckehart die „Naturalia et Moralia" der ersten zwei Genesiskapitel dargelegt, sagt er, daß außerdem „fast alle einzelnen Worte und Sätze parabolice Belehrung geben über die allgemeinen Eigenschaften und Beziehungen der Naturdinge, speziell im ersten Kapitel „in quo agitur etiam ad literam de rerum omnium natura et productione". Dann fährt er fort: „Die Schlange war listiger als alle Tiere der Erde" .... Augustinus, De Trin. 12, deutet in moralischem Sinne die ‚Schlange' als das Sensitive, das wir mit den Tieren gemein haben, das ‚Weib' als das Rationale, soweit es auf das Äußere gerichtet ist; den ‚Mann' als das Rationale superius, das Gott dient". Hieran schließt sich die vom Zensor beanstandete Stelle! Mit Recht sagt Eckehart in seiner Verteidigung, unten B III 1, daß er den literalen Sinn nicht leugne, sondern voraussetze. Er folgt in der Schrifterklärung der Art seiner Vorgänger und hat keine grundsätzlich neuen Gesichtspunkte (s. Karrer 50 ff.; vgl. Thomas I. 1, 10.). Wenn Eckehart es für möglich hält, daß möglicherweise der parabolische Sinn in der Versuchungsgeschichte im Wortsinn aufgehe, so entspricht dem der Gebrauch der Alten.

2. Fundstelle: 2 Genes., Cues 37 v I. Varianten: keine. Das „tantum(?)" bei Daniels Text (28, 7) ist zu verbessern in „tamen", wie sich aus der Parallelstelle im Prolog des gleichen Kommentars ergibt (fol. 25 I). Der Satz gehört gedanklich zur gleichen Gruppe, die uns oben A I 1—4; II 3; 6 b, begegnete. Weitere Vergleichstellen: 1 Genes., Cues, fol. 7 II: „Wie niemand gerecht wird außer von der zeugenden und als solcher ungezeugten (absoluten) Gerechtigkeit einerseits und durch die — oder in der —

gezeugten Gerechtigkeit anderseits, so auch nur von dem ungezeugten und in dem gezeugten Sein, und das ist der „Sohn". — Eine längere Umschreibung dieses wesenhaften Ineinander- und Zueinanderseins der zeugenden und empfangenden Gerechtigkeit bietet 2 Genes., Cues 35 II, nur daß dort mehr das Wachstum des Gerechten aus Gott, wie hier die Geburt des Gerechten aus Gott behandelt ist: beides in freiem Ausströmen des göttlichen Heiligungsgeistes einerseits und freiem Sich-aufschließen des begnadeten „Sohnes" anderseits. Würdigung: Sachlich liegt nichts anderes vor als die katholische Rechtfertigungslehre in Eckehartischer Sprechweise. Vgl. Karrer 100 ff.

3. Fundstelle: Prol. op. tripart. (Arch. II 535, 24 ff.). Vergleichstelle: Arch. II 546, 7 f. Würdigung: Der Satz ist genau aus Thomas I. 3, 4; 4, 1 ad 3 usw.

4. Fundstelle: prol. op. trip. (Arch. II 535, 19 ff.). Varianten unbedeutend. Für Vergleichstellen und Würdigung sei auf A II Satz 6 b verwiesen. Auch daß das „Objekt des Metaphysikers das Sein" ist, steht bei Thomas, in Metaph. prooem. 4, 5.

5. Fundstelle: Prol. op. trip. (Arch. II 537, 20 ff.). Varianten: keine. Würdigung: Das Ganze ist strengste scholastische Dialektik in der Form, Thomismus in der Sache. Das angeblich pantheisierende „esse est Deus" ist fundamental für die thomistische Scholastik. Über die Seinslehre M. Eckeharts s. Karrer, M. E. 62 ff. 273 ff. und A. Hoffmanns „Liter. Berichte aus d. Gebiete der Philos." 1926, H. 8, 20 ff.

6. Fundstelle: prol. op. prop. (Arch. II 544, 7). Varianten: belanglos, deshalb im obigen Druck nicht angedeutet. Würdigung: Es ist absolut unverständlich, wie ein scholastischer Philosoph oder Theologe diese Sätze beanstanden konnte. Nichts, was nicht thomistisch wäre, übernommen von Aricenna, De Definitionibus et quaes., Venedig (1546) fol. 121a.

7. Fundstelle: Prol. op. prop. (Arch. II 542, 25; 546, 9 ff.). Varianten: keine. Vergleichstellen: Arch. II. 500[1]; 542, 25; 602, 18; 2 Genes., Trier 48 I. Würdigung: auch dies ist strenger Thomismus! Vgl. Thomas 1 Dist. 36, 1. 1; I 2. 110, 2.

8. Fundstelle: 1 Genes., Trier fol. 8 II (beste Lesart); Cues 6 II; Erfurt (bei Denifle, Arch. II 553, 6 ff.). Varianten: In allen Texten, einschl. Rechtfertigungsschrift, völlig belanglos. Hingegen taucht im 1. Satz der päpstl. Bulle eine erheblich verschiedene Lesart auf, gegen alle Zeugen, mit einem teilweise blasphemischen Text. Zunächst ist der Schlußsatz der Bulle: „Sobald Gott war, sobald hat er die Welt geschaffen", zwar dem Gedanken Eckeharts entsprechend, aber findet sich in diesem Wortlaut wie ein abgesprengter Block nur in einem Traktat, dessen Verfasser man nicht kennt (Pf. 579, 6). Schwerer wiegend ist die weitere Abweichung: „Als er einmal gefragt wurde, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe, antwortete er damals wie jetzt: ‚weil Gott die Welt nicht zuerst schaffen konnte, da etwas nicht tätig sein kann, bevor es ist. Sobald also Gott war, sobald hat er die Welt geschaffen'." — Denifle redet von einer „Interpretation", wo man ein Zitat erwartet hätte (Arch. II 481). Handelt es sich um ein bloßes „Versehen" oder um bösartige Interpretation? Sicher

ist, daß die Kommission den obigen — ursprünglichen, getreuen — Auszug abgeändert nach Avignon eingeschickt hat, vielleicht mit Benutzung einer mißverstandenen oder verdrehten mündlichen Äußerung des Meisters (denn „er antwortete damals wie jetzt!"). Sicher ist auch, daß Eckehart die ihm zugeschriebene Äußerung in der Form weder schriftlich noch mündlich getan hat: er hätte sich in Widerspruch mit seiner ganzen bisherigen Lehre setzen müssen, wo er nicht nur die Zeitlichkeit der Schöpfung (passiv genommen) lehrte (s. Karrer 313 ff.), sondern das Gegenteil als eine „Torheit" bezeichnete (Sievers 416, 63), eine Torheit von Leuten, die nicht unterscheiden zwischen dem ewigen, einfachen Schaffen Gottes und der Zeitlichkeit der Schöpfung, der Welt. Im obigen Kontext spricht Eckehart vom ersteren allein, in durchaus scholastischem Sinn und Terminologie (vgl. Arch. II 478 f.). — Noch ein zweiter Satz aus obigem Kommissionstext ist in die päpstliche Bulle übergegangen (als Satz 2): „Einmal und zugleich, da Gott . . ., schuf er auch die Welt". Der Satz, wie er liegt — d. h. wenn man nichts hineinlegt, was nicht darin steht, und was man nach Eckeharts sonstiger Lehre auch nicht hineinlegen durfte — ist streng scholastisch, wie auch Denifle anerkennt (Arch. II 478; vgl. Karrer 316).

9. Fundstelle: 1 Genes., Cues fol. 7 II (wie in Eckeharts Verteidigung [B III 9] mit dem Beispiel der Seele, die alle Teile gleichermaßen informiert). Vergleichstelle: Sap., Erfurt 112. Würdigung: Der Satz ist scholastisch, und schließt auch nach Eckeharts Erklärung (l. c.) eine Stufung vom Höheren zum Niederen nicht aus, sondern ein (Arch. II 535, 17 ff.; 536, 12 ff.; 579, 21 ff. usw.; nach Dionysius, De causis, Bonaventura, Thomas). Vgl. Eckeharts Verteidigung B III 9.

10. Fundstelle: Exod. (Trier 73 II, Cues 45 v I). Varianten: keine. Vergleichstellen: s. oben A I 15; ferner Jostes 94, 13; 85, 13; Cues, op. serm. 137 I f. Würdigung: Trotz der getreuen Wiedergabe des Textes, für sich genommen, ist der Auszug der Kommission durchaus leichtfertig oder bösartig: Im ganzen Zusammenhang, durch mehrere Spalten hindurch, ist die Rede von der Einfachheit = Unendlichkeit der göttlichen Natur, deren Eigenschaften und Attribute nach scholastischer Lehre nichts zur göttlichen Wesenheit hinzufügen, sondern mit dem göttlichen Wesen eins im strengsten Sinn des Wortes sind. Wie zur Vermeidung von Mißverständnissen folgt unmittelbar darauf die längere Begründung, daß und wieso der eine Gott trotz seiner Wesenseinheit dreifaltig sei in den Personen: weil die Mehrheit der Relationen nicht aufgehoben sei. Vorlage zum ganzen ist Thomas I. 30, 1. In der weiteren Entwicklung des Prozesses hat die Kommission ihren eigenen objektiv fälschenden Auszug noch oberflächlicher ausgezogen, indem sie das Zitat aus Moses Maimonides als solches nicht mehr kenntlich machte, und mit dieser zweifachen Verstümmelung ist der Text in die Bulle übergegangen als „Eckeharts" Lehre, suspecta de haeresi. Näheres s. Karrer 304 ff.

11. Fundstelle: Exod., Arch. II 561, 6. Vergleichstelle: Eccli., Arch. II 604, 7 ff. Würdigung: Die Lehre stammt von Avicenna (Metaph. 5, 1), von dem sie Albertus M. (De causis 1, 8) v. Thomas (1 Gent. 10, 12) und die ganze thomistische Schule übernommen hat. Es ist sachlich nichts

anderes als der berühmte avicennisch-thomistische Satz von der Unterscheidung der essentia und existentia im Bereich des Geschöpflichen, im Gegensatz zur Gottheit, wo beides identisch ist (s. Arch. II 560, 2 ff.; 439 f.).

12. Fundstelle: 2 Genes., Trier fol. 58 I. Varianten: keine. Vergleichstellen: s. oben A I 11, vgl. Pf. 61, 17; Karrer 147 ff., 352 ff., besonders schön in Joh., Cues 123 v I. Würdigung: In meinem Eckehartbuch habe ich den Zusammenhang aufgezeigt. Innerhalb dieses Zusammenhangs ist Eckeharts Lehre — und Mahnung zur Gesinnungspflege — tief und wahr und verrät einen nicht alltäglichen Geist. Wenn das Hauptstück des obigen Textes verurteilt ist (Bulle 17), so kann es wohl nur geschehen sein, weil es für sich genommen, aus dem Zusammenhang herausgerissen, als werkfeindlich gedeutet werden könnte. Aber kein Leser des ganzen Kommentars oder des näheren Kontextes hätte diesen Eindruck gewinnen können. In seiner Rechtfertigung beruft sich Eckehart auf Thomas I 2. 20, 4. Vgl. I 2. 18, 4; 20, 1. Nur „per accidens", wie Eckehart in seiner Rechtfertigung im Anschluß an Thomas II 2. 182, 2 ad 1 sagt, steigert das äußere Werk den Wert des inneren.

## IV. Predigten.

1a. Fundstelle: Pfeiffer 137, 16 ff. Textkritik: Der Zensor läßt Wichtiges weg; was er gegenüber Pfeiffer mehr hat, dürfte eine bessere Lesart darstellen. Vergleichstellen überaus zahlreich: Pf. 205, 5 ff.; 101, 13; 104, 31; 190, 7; 207, 17; Siev. 379, 104; vgl. unten C 38 und 39. Zur Würdigung sei auf die Einleitung von H. Piesch verwiesen. Die Parallelen aus der patristisch-theologischen Überlieferung sind zahlreich (S. z. B. alle Texte bei Rouet, Enchiridion patr. [5], die von der Gottesgeburt in uns und dem Einwohnen der Dreifaltigkeit reden, z. B. n. 613, 779 f., 787 f., 2107; oder Thomas I. 43, 2. 5; oder die dogmat. Werke von Scheeben (z. B. Herrlichk. der Gnade 2, 2); oder (um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen), das theol. Referat von J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873 I, 33, über Maximus Confessor: „Die Energie der historischen Erlösung verwirklicht sich im Menschen als das fortwährende Geborenwerden Christi in der jungfräulichen Seele, in dem mystischen Prozeß der Theosis." Vgl. Karrer 236 ff., Anm. 324, 341. Daß Gottesgeburt bei Eckehart ein Vorgang gnadenhafter Vergöttlichung ist (wenn auch die natürliche Ebenbildlichkeit des Geistes vorausgesetzt wird), geht aus unzähligen Stellen hervor, z. B. Pf. 255, 14 ff., 258, 19 ff.; Strauch, Parad. 57, 32 ff. — geht auch hervor aus der immer wiederholten Lehre, daß nur der vollkommene, abgeschiedene Mensch, in dem Maße, als er vom Kreatürlichen sich löst, in Gott immer neu geboren werde und wachse zu immer größerer Einheit und Ähnlichkeit mit dem „Sohne", dem „Erstgeborenen", zum „göttlichen" Menschen (s. Karrer 113 ff.; F. Weinhandl, M. E. im Quellpunkt seiner Lehre, zweite Aufl. 1926, 33 ff.). Nur vom Standpunkt der katholischen Lehre von der Gnade aus innerem göttlichem Lebensprinzip „Same Gottes" in uns und „Teilnahme an der göttlichen Natur" verstehen sich die sonst absonderlichen und gelegentlich im Eckehartischen Ausdruck „emphatischen" Sätze.

1b. Fundstelle: Pf. 309/310 (als Vorlage bestätigt durch C. 15, unten, wo der gleiche Satz wiederkehrt). Varianten: unwesentlich. Vergleichstellen: Pf. 13, 12; 207, 35.

1c. Fundstelle: Pf. 310, 7 ff. (genau). Vergleichstellen: Pf. 193, 3; 206, 8; 170, 28; 68, 25; 180, 37, 251, 7 ff., Strauch, Parad. 126, 23; 54, 30; Spamer 9, 25; 5, 9 usw.

1d. Fundstelle: Pf. 205, 8. 13. Textkritik: Der Satz ist zusammengezogen aus längerem Kontext, ohne daß Worte oder Sinn verändert wären. Das „ohne Unterschied" kann auf das Werk wie auf das Wirken bezogen werden: beides ist nach Eckehart „ohne Unterschied", ohne daß deshalb (wenn vom Werk die Rede ist) die Analogie aufgehoben würde (s. unten S. 133 f.). Vergleichstellen: Pf. 127, 40; 185, 4 (wir von Gnade, was Christus von Natur); Pf. 185, 5; 198, 2; 291, 27 (ohne Unterschied); Sievers 410, 55 (kein Unterschied, nur daß Gott bleibt und die Seele; hierzu vgl. die Parallelen: Pf. 68, 25; 180, 37 ff.; 193, 3; 251, 7 ff.; Strauch, Parad. 126, 23, Siev. 394, 80); Strauch, Parad. 54, 30 (eins ohne Scheidung).

1e. Fundstelle: Pf. 205, 19 ff. s. auch unten C. 39; Bulle 10. Vergleichstellen: Pf. 226, 29; 113, 27; 180, 39 ff.; Spam. 41; am besten op. serm., Cues, 170 v I. (Karrer 120): wo auch der Gleichnischarakter ausdrücklich betont ist. Als patrist. Parallele für das ganze könnte etwa gelten Cyrill v. Alex., in Joh. 10, 2 (Rouet 2116). — Textkritik: Wie im Druck kenntlich gemacht, ist bei den Zensoren Wichtiges verändert: 1. Das Pauluszitat ist nicht mehr ersichtlich, 2. „allzemale" ist eindeutig übersetzt mit totaliter (gänzlich), während es auch auf „wir" bezogen sein kann, 3. die Einführung des Gleichnisses als solches in neu anhebendem Satz ist weggelassen, 4. „ze glicher wise" ist übersetzt mit „(totaliter) eodem modo" — im Gegensatz zu Eckehart und zum gewissenhafteren zweiten Zensor (C 39) und zur päpstlichen Bulle (Satz 10), 5. „eins, nicht ähnlich" (so bei beiden Zensoren und bei der Bulle) steht gegen Pf.: „eins und ähnlich" (wozu die Eckehartischen Ausführungen unten S. 133 f. passen würden); welche Lesart hierin recht habe, sei dahingestellt. Das folgende „kein Unterschied" beweist nichts für die Zensorenlesart: denn nach Eckehart trifft beides zu: eins, kein Unterschied — und doch analog da die eine göttliche Wesensform unter Wahrung des analogen Seins den gesamten „Leib Christi" und die einzelnen Glieder informiert, zum einen „mystischen Christus".

Eckeharts Rechtfertigung (unten B IV 1e) mit dem Hinweis auf die Einheit im mystischen Christusleib konnte solange vielleicht als „Ausflucht" oder „recul" erscheinen (Théry, Vie spirit., Juni 1926, 56) als man den Johanneskommentar des Meisters nicht gelesen hat, der hier fast wie die Vorlage der Verteidigung anmutet, bes. fol. 111 I; vgl. Karrer 121 ff., 341.

2. Fundstelle: nicht erhalten. Der gleiche Satz (mit kleinem Einschiebsel) wurde auch vom zweiten Zensor beanstandet (C 34). Als Vergleichstellen und zur Würdigung können alle die Texte gelten, wo Eckehart das Wirken des Menschen aus der Gnade als ein „göttliches Zeugen" im aktiven wie im passiven Sinn bezeichnet oder speziell den aktiven Sinn hervorhebt. Ist doch nach Eckehart (und nach katholischer Lehre) alle

Rechtfertigung und alles Wachstum des neuen Lebens zugleich ein Empfangen und ein Wirken, ein Gezeugtwerden zu göttlichem Leben und ein Mitzeugen göttlichen Lebens (s. alle Sätze über den „Gerechten" und sein „Zusammenwirken" mit der Gerechtigkeit). Ausdrücklich ist dieser Sinn gelehrt bei Pf. 274, 36, womit zu vergleichen Pf. 165, 19; 287, 2; Jostes 5, 37. Hierzu alle Sätze, wo Gottesgeburt oder Gotteszeugung erklärt wird als Wirken aus übernatürlicher Gottverbindung (Pf. 147, 35; 190, 8; Jundt 220 f.; Arch. II 595 f.; in Sap., Cues 62 v II). Wie in anderen Punkten, so hat auch hierin Angelus Silesius die Sprechweise der deutschen Mystik fortgeführt: „Ich bin Gottes Kind und Sohn, er wieder ist mein Kind. Wie gehet es doch zu, daß beide eines sind? — Bist du demütiglich wie eine Jungfrau rein, so wird Gott bald dein Kind, du seine Mutter sein." (Cherub. Wandersmann, hg. v. Ellinger (1895) I 256; III 23b). — Eine weitere Erklärung gibt Eckehart unten B IV 2 in seiner Rechtfertigung (an zweiter Stelle).

3. Fundstelle: nicht erhalten. Vgl. unten C 44 (mit einiger Veränderung). Der Text müßte in der Predigt „Omne datum optimum" zu finden sein, wenn diese vollständig erhalten wäre; aber sowohl Pf. 134 ff. wie der Pf. zugrundeliegende Baslerdruck von 1521/2 haben nur einen Abriß der Predigt. Vergleichstellen: alle Texte, wo von Gott als dem Urbild und dem zeugenden Prinzip der Gerechtigkeit, Güte usw. die Rede ist, z. B. Pf. 278, 10; Arch. II 507; vgl. oben A I 1 ff. So erklärt auch Eckehart den obigen Satz (s. unten B IV 3), und so ist er alte Wahrheit.

4. Fundstelle: nicht erhalten; der Text müßte in der Predigt „Elisabeth impletum est": Pf. 295 (nach dem Baslerdruck) stehen; vgl. unten C 14, 45. Vergleichstellen: Joh., Cues 111 I (Karrer 126); weiter, für die Gottesempfänglichkeit des Demütigen, insbesondere: Pf. 119, 29; 137, 28; 168, 29; 287, 19; für sein Zusammenwirken mit Gott: Pf. 161, 31; Siev. 397, 44; 398, 82; Jostes 6, 20, auch Pf. 190, 38 und alles obige unter Satz 2. Zur Würdigung vgl. außer dem oben zu 2 Gesagten auch die obige Einleitung von H. Piesch. Vergleichsweise seien aus der früheren Scholastik und Mystik angeführt: Hugo v. St. Victor, in Dionys. 2.: In der Gnadeneinheit mit Gott und der Gotteskinder untereinander „hat jeder im andern, was er in sich selbst nicht hat, und hat im andern mehr als in sich selbst"; Thomas, 3 Dist. 34, 1, 1: Er ist ein Leben und Sein mit Gott, „sofern nämlich das (Sein und) Wirken des Begnadeten nicht einfachhin menschliches (Sein und) Wirken, sondern gewissermaßen göttlich ist".

5. Fundstelle: nicht vorhanden. Vgl. unten C 7 und Bulle 13. Textkritik: Allen drei Texten liegt wohl dieselbe Predigt zugrunde, aber alle sind unter sich verschieden. Würdigung: Soweit von einer allgemeinen Einheit in Sein und Wirken („Schaffen") mit Gott die Rede war, paßt es zu Eckeharts Lehre, wie sie oben zu Satz 2 und 4 erklärt ist. Verstünde man aber mit dem „Schaffen" die ewige Schöpfertätigkeit Gottes, so verwahrt sich der Meister in öffentlicher Erklärung (Arch. II 631) auf das bestimmteste gegen das Mißverstehen. Derartiges habe er nur vom Gottmenschen gesagt — und diese Erklärung stimmt zu seinen Ausführungen im Johanneskommentar, Cues 111, I: „Der von Gott angenommene Mensch

schuf im Anfang Himmel und Erde, wie die Lehrer sagen; denn es besteht die ‚communicatio idiomatum' in Christus zwischen dem ewigen Wort und dem angenommenen Menschen" — was durchaus kath. Lehre ist: August. serm. 123, 3; Gregor, Moral. 18, 52, 85; Joh. Damasc., De fide orth. 3, 3 usw. Vielleicht hat er auch einmal Ähnliches vom transzendenten, ewig „vorgeborenen" Menschen (in Gottes Wesensgrund) gesprochen, „wo ich von Ewigkeit Gottes Sohn gewesen bin" (Pf. 286, 24), wo „ich von Ewigkeit geruht und geschlummert habe in der verborgenen Erkenntnis des Vaters innebleibend, ungesprochen" (Pf. 286, 27) — und das ist verchristlichter Neuplatonismus.

6. Fundstelle: Jundt 268. Der erste Teil steht auch bei Pf. 311 und beim zweiten Zensor (s. unten C 3). Varianten: 1. „Es ist etwas Geschaffenes in der Seele, wenn die Seele ganz so wäre . . . (unten C 18 c); 2. Es ist eine Kraft in der Seele, wenn diese ganz so wäre . . (unten C 8 und 12); 3. Es ist etwas in der Seele, das ungeschaffen und unschaffbar ist, und wenn die Seele ganz . . . (nächstfolg. Zensorensatz (7); Bulle, Nachtrag 1 — mit der vermutlichen Vorlage hierfür: Pf. 193, 15 ff. (= offensichtlich verderbter Text, wie ich im Eckehartbuch 322 gezeigt habe). Würdigung: Den obigen Text des 6. Satzes — natürlich auch Variante 1 und 2 — erkennt Eckehart als echt und wahr an (Arch. II 631 und unten C 8) — und er entspricht auch der thomistischen Lehre (Thomas I. 54, 3; Denifle, Hist.-pol. Blätter 75, 920). Eckehart hat diese Lehre auch sonst in seinen Schriften vertreten: op. serm., Cues 150 v II: „Nicht nur die stoffliche Kreatur", sagt er da, „sondern auch die geistige (die Seele) ist nicht schlechthin eins, sei es weil ihre Wesenheit und ihr Sein verschieden ist, oder noch besser, weil ihr Sein nicht Erkennen ist . . . Nichts anderes außer Gott ist bloß Erkennen, ist durch und durch Erkennen; sonst wäre es schon nicht mehr schaffbar. Bei jedem Ding aber kann ich die Frage stellen, ob in ihm Erkennen ist oder nicht. Wenn nicht, so ist es offenbar nicht Gott oder erste Ursache . . . Wenn aber in ihm Erkennen ist, so frage ich weiter, ist in ihm noch irgend etwas außer Erkennen oder nicht? Wenn nicht, so ist es das Einfache, Unschaffbare, Erste: Gott. Hat es aber irgend ein anderes Sein als Erkennen, so ist es schon zusammengesetzt, nicht schlechthin eins. Es ist also sonnenklar, daß Gott eigentlich allein ist, daß er das Erkennen selbst ist und schlechthin bloß Erkennen ohne anderes Sein. Es kann also nichts außer ihm reines Erkennen sein, sonst wäre es nicht geschaffen." Man bemerke, daß dieser Gedankengang — aus Boethius und Thomas stammend (s. Archiv II 490) — im opus sermonum steht, dem Sammelbecken der Eckehartischen Predigtgedanken. Wir haben also den sachlichen Beleg vor uns, was Eckehart gepredigt hat. Dazu kommt der eindeutig thomistische obige Zensorensatz aus Jundt, den die theologisch schwachen bzw. antithomistischen Kommissäre für anstößig hielten, ferner alle Texte, wo von der Erschaffung der Seele bzw. des Seelenfünkleins die Rede ist: 1. daß die Seele geschaffen ist: Pf. 27, 34; 234, 35; 305, 28; Strauch, Parad. 129, 22; 2. daß das Seelenfünklein geschaffen ist: Pf. 113, 34; Strauch, Parad. 109, 7; Trostb. 8, 10; Exod., Trier 94 I; 2 Gen., Trier 61 II; 3. daß das Seelenfünklein nur der Funktion nach, nicht im Sein höher ist als die niederen Seelenkräfte (schon wegen der vielfach von Eckehart nach

Thomas gelehrten Einheit der Seele): bei Pf. 193, 23 (im gleichen Kontext wie das „ungeschaffen" des mißverstehenden Nachschreibers!); ferner bei Jostes, 46, 3; Sievers 399, 37; Strauch, Parad. 77, 22. Desgleichen Strauch, Trostb. 8, 3 ff.: es ist die Funktion der Geistseele, nicht der Leibseele „qua forma corporis"! — Dem gegenüber existiert, wie gesagt, die eine Stelle bei Pf. 193, 17, die das „ungeschaffen" enthält, und es steht im Kontrast zum Kontext selbst! Der Anlaß zum Mißverständnis für den theologisch Ungeschulten ist ohne weiteres einleuchtend, weil der thomistische Satz eine Gewöhnung an abstraktes Denken voraussetzt, um nicht im Sinn der Ungeschaffenheit verstanden zu werden. Wie naheliegend war auch ein Mißverstehen der anderen, gelegentlich von Eckehart gebrauchten, augustinischen Wendung vom Seelenfünklein: daß es „über Geschaffenheit und Geschöpflichkeit" schwebe (Pf. 231, 40; 261, 101. Vgl. Jundt 271; Strauch 43, 28; op. serm., Cues 164 v II; Pf. 57, 24 usw. usw.). Zur ganzen Frage s. meine Ausführung im Eckehartbuch 321 ff.

Ich kann mir nicht denken, daß P. Théry alle diese Momente vor Augen hatte, als er es als seine „Überzeugung" aussprach (Vie spirit., suppl. Jan. 1926 [58]), der inkriminierte Text des zweiten Zensors (C. 8 und C. 12 unten), der für das „ungeschaffen" der Bulle die Verantwortung trägt, sei echt, weil es „unwahrscheinlich sei, daß die bischöfliche Kommission leichtfertig vorgegangen und, was noch ernster wäre, daß die päpstliche Kurie die Formel beibehalten hätte". Wir haben der Proben leider allzu viele, daß diese Unwahrscheinlichkeit Wirklichkeit war! Théry hilft sich mit einem scheinbar psychologisch ausgedachten, aber allzu „geistreichen" Ausweg: man müsse wohl in Eckehart „dès sincérités successives" annehmen: er habe das eine Mal mit Überzeugung vorgetragen, das Seelenfünklein sei ungeschaffen und unschaffbar — und zur Rede gestellt, habe er ebenso aufrichtig und überzeugt dies von sich gewiesen und bestritten, solchen Unsinn jemals gelehrt zu haben! In Wirklichkeit wäre die Psychologie Eckeharts noch komplizierter: er hätte 1. schon auf der Kanzel und in seinen Schriften, bevor er zur Rede gestellt wurde, im allgemeinen die Geschaffenheit des Seelenfünkleins gelehrt (s. die obigen Belegstellen), aber 2. er habe gelegentlich mit gleicher Überzeugung das Gegenteil gelehrt und die Zensoren hätten diese Predigt aufgegriffen; darauf 3. zur Rede gestellt, habe er es — wieder mit der gleichen Ehrlichkeit — geleugnet! Und all diese Komplikationen nur — weil die Zensoren nicht leichtfertig gewesen sein können — bzw. nicht einen verderbten Text vor Augen gehabt haben können! Lieber sollen alle Texte von der Geschaffenheit unecht sein als daß der eine von der Ungeschaffenheit aus einem doch so naheliegenden Mißverständnis entstanden wäre!

7. Fundstelle: nicht erhalten. Zum 2. Teil (b), aus einer Predigt „In hoc apparet" (vielleicht identisch mit Pf. 64, 14) vgl. unten C 24 und Bulle 11, aber alle drei Lesarten mit bedeutenden Textverschiedenheiten, bei gleichem Sinn. Vergleichstellen: für die 1. Hälfte (Ungeschaffenes in der Seele)! Der vorausgehende Satz 6 des Zensors, nur dort unverderbt und hier verderbt; für die 2. Hälfte: (durch Annahme der gleichen Menschennatur unsere Vergöttlichung gewirkt): am besten op. serm., Cues 166 II (Inkarnation Voraussetzung unserer Vergöttlichung, in

dem er „substantiell" der göttliche ist, wir „adoptive per gratiam". Vgl. Siev. 421, 123; Pf. 56, 18; 306, 39; 127, 40; 185, 4 (der Mensch von Gnade, was Christus von Natur); ferner Pf. 15, 33; Joh., Cues 118 II; 127 I; 2 Gen. 35 II (Gott gibt nur Ganzes, Vollkommenes). Würdigung: Für die Lehre, daß alle Menschen in der Menschennatur gleich seien und daß Christus die allen Menschen gemeinsame Menschennatur angenommen, beruft sich Eckehart mit Recht auf „die Meister". Ist dies doch in der patristischen Theologie die wesentliche Voraussetzung für die allgemeine Mittlerschaft und Erlösung durch Christus (z. B. Athanasius, de incarn. Verbi 8; ad Epict. 6; Augustin, ep. 40, 10 f.; serm. 166, 4; 342, 5.; Trin. 14, 18; Civ. Dei 21, 15; Joh. Damasc., de imag. or. 3, 30; Thomas, 3 Dist. 34, 1, 1). Damit hängt aufs engste zusammen die paulinisch-patristisch-eckehartische Lehre von der Verbindung zwischen Christus und den Wiedergeborenen im mystischen Leib. Daß Eckehart es so gemeint hat, zeigt auch seine Darstellung unten C. 27 IV; vgl. Karrer 121 f. Es mutet etwas merkwürdig an, wenn Théry (Vie spirituelle, Nov. 1923, suppl. 182) statt dieser von Eckehart selbst gelegentlich angeführten Beziehungen ganz andere konstruiert: zwischen Eckehart und den 1277 verurteilten Sätzen, weil dort einer hieß: „Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis" (ed. Mandonet 147). Welche „Parallele"! Man zeige in Eckeharts Schrifttum irgend eine Beziehung zum averroistischen Einheitsintellekt, um den es sich 1277 handelte! — Daß Eckehart die theol. Unterscheidung sich zu eigen machte, wonach Christus unsere Natur ohne die moralischen Gebrechen aus der Erbsünde angenommen, zeigen die Texte in meinem Eckehartbuch (194) aus der Cueser Handschrift.

8. Fundstelle: Pf. 68, 10 ff. Textkritik: Der Zensorentext ist kein sehr freier Auszug, vielmehr eine Verstümmelung aus leidlich gut erhaltener Vorlage. Offensichtlich hat der Zensor bzw. sein Schreiber das innertrinitarische „Bild" mit dem Seelenbild in eins verschlungen, während bei Eckehart hier wie anderswo an zahlreichen Stellen das letztere die geschöpfliche Beziehung behält. Sinnlos ist die Übersetzung „unita expressio sui ipsius" (einiger Ausdruck ihrer selbst); es müßte natürlich heißen: „illius" (der Dreifaltigkeit). Schlimmer ist die abrupte, im vorliegenden Text nicht begründete Zusammenziehung durch den Zensor bzw. dessen Vorlage: „Das Bild ist der Sohn des Vaters, und ich bin dieses Bild". Eckehart sagt immer das Gegenteil: Ich bin Bild nach dem (Ur-) Bild, Abbild des trinitarischen Urbildes: und zwar 1. es gibt eine natürliche und eine übernatürliche Ebenbildlichkeit (Joh., Cues 123 I; vgl. op. serm. 160 f. [Spamer 5 ff.]); 2. das natürliche Bild ist in der geistigen Natur des Menschen (Pf. 11, 8; 305, 21; Siev. 427, 27 ff.; Strauch, Parad. 51, 1; 130, 15); 3. das übernatürliche Bild ist eine Ähnlichkeit Gottes (Pf. 68, 10; 85, 34); 4. dadurch bin ich mit Gott eins ohne Scheidung (Strauch, Parad. 54, 30; 78, 8); 5. Bild und Urbild sind einer Natur, aber jedes für sich bleibend, also „analog" (Pf. 68, 25; 180, 37; 193, 3; 251, 7 ff.; vgl. Sievers 394, 80; 427, 27 ff). — Als Parallelen sind heranzuziehen die Stellen, wo Eckehart das geistige Bild als die „proles" (den Sproß) bezeichnet, in dem Erkenntnissubjekt und -Objekt eins sind (mit Berufung auf Augustin, De Trinit. 9, 12): Pf. 170, 28; 193, 3; 206, 8; Strauch, Parad. 78, 8; vgl. Cues, op. serm. 161 v II (Karrer 92;

Spamer 9). Über die Orthodoxie dieser Gedanken ist kein Wort zu verlieren; vgl. Thomas I. 3, 1 ad 2; 35, 2 ad 3; 45, 7.

9. Fundstelle: Pf. 38, 3; vgl. unten C 52. Beide Zensoren haben wörtlich übersetzt. Vergleichstelle: Strauch, Parad. 83, 20 ff. Zur Würdigung s. Eckeharts Verteidigung, unten B IV 9.

10. Fundstelle: Pf. 205, 36 ff. Der zweite Zensor (s. unten C 40) hat den gleichen Satz mit dem — von ihm mißverstandenen oder verdrehten — Kontext beanstandet, und so ist der 9. Satz der Bulle entstanden; s. unten l. c.

11a. Fundstelle: Pf. 312, 12 ff.; vgl. unten C 20 (dort mit geringfügiger Ungenauigkeit). Vergleichstellen über die Abgeschiedenheit vom Geschöpflichen und die „Indifferenz", innere Freiheit ihm gegenüber begegnen so zahlreich, daß es überflüssig ist, einzelne anzuführen. Würdigung: „Wenn man Gott von Herzen liebt, wenn man lebendig in seinem Bewußtsein die göttliche Vaterschaft erfahren hat, so kommt man zum Vergessen seiner selbst, man läßt sich ganz der unendlichen Güte Gottes. Alles Zufällige des Lebens, so wichtig es scheint, verschwindet sozusagen. Es gibt nichts mehr als der liebenswerte Wille des Vaters. Die Heiligen haben diese Seelenverfassung gekannt, und nicht nur die Heiligen, sondern tief religiöse Menschen überhaupt. Diese Seelenverfassung möchte M. Eckehart in seinen Zuhörern erzeugen. Die Wucht seiner Überzeugung reißt ihn fort. Auch hier gerät er, der Prediger, in ekstatischen Schwung und überschreitet in überschwänglichen Worten die Nüchternheit des Gedankens" — diese Würdigung Thérys (l. c. 152) sei auch die unsere — nur daß auch die letzten Bemerkungen des geschätzten Kritikers noch ebenso für „die Heiligen" wie für Eckehart zutreffen. Gegenüber der ekstatischen Überschwänglichkeit z. B. der großen italienischen Mystikerinnen (in dieser wie in anderer Hinsicht) ist M. Eckehart ein Waisenknabe.

11b. Fundstelle: Pf. 136, 1 ff. Textkritik: Das „auf jede Weise" ist durch den zweiten Zensor bestätigt; für den Sinn bleibt es gleichgültig. Vergleichstellen: Pf. 65, 8; 208, 26; 259, 17; 279, 2; Joh., Cues, 126 I; op. serm. 151 I. Würdigung: s. nach dem nächsten Satz.

11c. Fundstelle: Pf. 310, 16 ff. Die Übersetzung ist genau, wie auch die des zweiten Zensors, unten C 16. Würdigung: Von der einen, großen Gottesliebe muß nach Eckehart auch die Liebe zu den Menschen und zum Kreatürlichen überhaupt kommen und beherrscht sein, in dem Maße, daß alles zur Gottesliebe wird (Sievers 433, 100; 419, 51). Der religiöse Mensch sieht und findet „Gott" in allem und sieht deshalb auch alles mit den Augen seiner einen großen Liebe an, in „gleicher" Liebe: „alles in Gott und Gott in allem" (Pf. 203, 14; 221, 33; 550, 26 usw.). Vgl. auch Thomas I 2. 99, 1; Augustin, Doctr. christ. I 22, 27. Bedeutet „gleiche Liebe" nur die Gleichheit des Motivs, so ist Eckehart im Einklang mit der allgemeinen Lehre. Soll eine gleiche Liebe auch dem Grad nach gelehrt werden, wie mehrere Texte zu beweisen scheinen, so wäre das über den Sinn der christl. Ethik hinausgehend, die zwar auch dem Fernsten und dem Feinde mit gleichem „übernatürlichen Wohlwollen" begegnet, d. i. (nach Augustin) ihm das Heil der Seele wünscht und auch in leiblicher Not zu helfen bereit ist, aber

eine besondere Liebe des Affekts — naturgemäß wie nach den Regeln des Gottesreichs — jenem engeren Kreis von Menschen widmet, die durch das Band des Blutes oder der Freundschaft auf Liebe den ersten Anspruch haben (s. Cassian, Coll. Patr. 16, 14; Thomas, opusc. 61, 4; Summa II 2. 26, 6ff.). Nun war zwar Eckehart ein tiefer und feiner Mensch, aber doch so sehr ein Mystiker (trotz Théry!) und religiöser Idealist, daß er durch die mächtige Glut seines Gottesgedankens stets in Gefahr war, die natürlichen Lebensbeziehungen mehr im Schwung des himmlischen Eros zu überfliegen als sie mit nüchternem Blick zu prüfen und sich positiv mit ihnen auseinanderzusetzen. Und vergessen wir nicht: Eckehart war ein Mönch. Sein geistiges Milieu ist wesentlich das Kloster; und daß gerade bei frommen und asketischen Klosterleuten das „Übernatürliche" gelegentlich hart am Unnatürlichen liegt, beweist wohl manches Heiligenleben, wenigstens wie es im Buche steht. Théry fügt noch eine andere Bemerkung hinzu, die, wenn auch nicht allgemein, so doch für den vorliegenden Fall passen dürfte: „M. E. n'est point du tout psychologue. Il parle dans l'abstrait, non pas comme un methaphysicien qui construit à partir de la réalité, il parle dans l'abstrait comme un dialecticien. Il conclut à partir d'une formule, et . . . ses conclusions sont en marge de la véritable psychologie humaine." (Vie spirit., suppl. Mai 1925, 152/3). Eine Entschuldigung findet Eckehart für seine Auffassung der Nächstenliebe in gewissen Texten des hl. Augustin, auf den er sich auch ausdrücklich beruft. (z. B. Doctr. Christ. I 28). — Diesmal wundert man sich, daß keiner von den einschlägigen Sätzen verurteilt ist, nachdem doch einige davon beanstandet und von Eckehart als wahr verteidigt worden waren. Vielleicht hielt die Rücksicht auf Augustin — oder auf asketische Anschauungen davon ab.

12. Fundstelle: Pf. 310, 25 ff. Die Übersetzung ist genau. Vgl. auch unten C 17. Vergleichstellen: Strauch, Trostb. 25, 13; Jundt 263 f.; Pf. 554, 20. Die Stelle bei Jundt gibt zugleich die Begründung des Gedankens: „Paulus wollte um Gottes willen geschieden sein (von Gott) für seine Brüder. Das macht den Meistern sehr viel Sorge, und sie zweifeln daran. Etliche sagen, er meint: ‚eine Weile geschieden sein!' Aber das ist durchaus nicht wahr. So ungern einen Augenblick wie die Ewigkeit, und doch so gern eine Ewigkeit wie einen Augenblick. Denn er setzt Gottes Willen voran, und je länger es wäre, um so lieber ihm, und je größer die Pein wäre, um so lieber ihm . ., wofern er wüßte, daß es Gottes Wille wäre . . Denn Gottes Willen tun ist Himmelreich, und je größere Pein um Gottes willen, desto größere Seligkeit." Vgl. hierzu auch die schöne Stelle bei Pf. 203, 4 ff.: Die Heiligen „lieben Gott so ohne Maßen sehr und haben ihn so recht lieb, daß seine Ehre ihnen lieber ist denn ihre Seligkeit . . . Die Gerechten haben zumal keinen Eigenwillen: was Gott will, das ist ihnen allzumal gleich, wie groß auch das Ungemach sei". Sehr hohe Mystik, nicht wahr! Aber ich glaube mich zu erinnern, ganz Ähnliches bei Heiligen gelesen zu haben. Noch eine andere Erklärung gibt die angeführte Stelle bei Pf. 554: „Er meinte es nicht in der Weise, als wollte er von der Liebe (Gottes) geschieden sein; denn von der wollte er nicht einen Augenblick geschieden sein um alles im Himmel und auf Erden. Er redet von dem Troste. Du sollst aber wissen, daß die Freunde Gottes nie ohne Trost

sind: denn was Gott will, das ist ihr allerhöchster Trost, es sei Trost oder Untrost."

13. Fundstelle: Pf. 46,3 ff. Vgl. die lateinische Übersetzung der betr. Predigt in Zeitschr. f. deutsche Philol. 38 (1906) H. 2, 189 ff., und zweiter Zensor, unten C 51. Textkritik: Die Übersetzung beider Zensoren ist wörtlich, wenn auch jeder „selbständig" übersetzt hat. Zu „constaret ipsum proprietates personales" ist nicht ein „amisisse" zu ergänzen, wie Vansteenberghe meint, sondern es handelt sich um die scholastisch-lateinische Übersetzung von „das muoz in kosten . ." Für die ganze Predigt bietet Spamer 61 ff. einen kürzeren Text aus der Melker Handschrift 371, den man entweder als purgierten Text auffassen kann (da dort die verfänglichen Stellen fehlen), aber auch — besonders wegen des Eckehartischen Protestes gegen den Pf.-Text (in seiner Rechtfertigung, unten B IV 13) — als eine bessere Überlieferung, wenn man nicht gar, wie Théry meint (l. c. 156) den Spamertext als eine von Eckehart selbst geschriebene Bearbeitung unter Benutzung der Pf.-Vorlage bezeichnen will. Würdigung: Viel wunderbare Dinge hören wir den Meister von dem Seelenfünklein als der Stätte des „Ewigen", „Göttlichen", der Dreifaltigkeit selber, sagen, ohne daß er etwas Originelles gesagt hätte, was die theologische Doktrin betrifft. Er macht selbst keinen Anspruch darauf; die Steigerung liegt bei ihm lediglich in der „Emphase" des Ausdrucks, wie er sagt. „Die Meister sprechen von den inneren Sinnen, die ihrer zweierlei sind, die höheren und die niederen . . Ist die Seele geordnet [man beachte diese religiös-ethische Voraussetzung!], so gibt [dient?] das Niedere den höheren Kräften, die nehmen es und tragen es zur höchsten Kraft ohne Bild. Denn diese empfängt nicht Form noch Bild, und heißt Syntheresis, und ist ganz eins mit der Seelennatur [thomistisch!] und ist ein Fünklein göttlicher Natur [weil Geist]. Es mag nicht erleiden, was nicht gut ist . . . Es will erhaben sein über Zeitliches und will wohnen in unwandelbarer Stetigkeit gleich der Ewigkeit" (Jundt 277). Diese Stelle könnte füglich als Grundtext gelten, mit dem die übrigen zu vergleichen wären, und es würde sich zeigen, daß sie im Inhalt übereinstimmen, wenn auch dasselbe auf immer neue Weise sagen: daß nämlich das Seelenfünklein „der Mittelpunkt des Geisteslebens" sei, „in dem sich das unmittelbare Anschauen (des Ewigen) mit dem ebenso unmittelbaren Gewissen verbindet" (Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I 509); noch mehr, daß es (weil das geistige Wesen der Seele) „der Quellpunkt des durch Gnade und Glaube-Liebe übernatürlich erhobenen Seelenlebens" sei (Grabmann, Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. 14 (1900) 421): die Stätte, da Gott in die Seele eingeht (vgl. Thomas 1 Dist. 37, 3, 3 ad 4; in Joh. 11, 4), das empfangende Subjekt und der Träger des göttlichen Lebens in uns (vgl. Thomas I 2. 110, 4). Diese Lehre zieht sich durch die ganze katholische Mystik der Jahrhunderte durch (s. Karrer 321 f.). Die Untersuchung von F. Meerpohl, M. Eckeharts Lehre vom Seelenfünklein, Würzburg 1926, hat neben aufschlußreichen Texten und Urteilen auch mancherlei Irreführendes, infolge unvollständiger Quellenkenntnis und Einfühlung in die Sprache der Mystik.

14a. Fundstelle: Strauch, Parad, 47, 14. Textkritik: Die belastende Lesart des Zensors: „So werden wir mit Gott eins" steht weder im Einklang mit der Vorlage noch mit der Übersetzung des zweiten Zensors (unten C 58).

Die Vorlage lautet: „und meinit di grozin einigunge, di wir mit Gotte sollin habin"; die wörtliche Übersetzung des zweiten Zensors: „Et hoc exemplariter repraesentat illam magnam unionem, quam cum Deo habere debemus". Diese beiden übereinstimmenden Lesarten liefern den Beweis, daß Eckehart von einer anzustrebenden, moralischen Einigung (durch Gnade-Liebe) sprach. Die substantielle Einigung mit Gott erklärt er stets für unmöglich, z. B. Jundt 270; Pf. 180, 37; 251, 7; Strauch, Trostb. 8, 10; 44, 27; Büttner (nach Preger) I 143 usw. Ich bemerke übrigens, daß derselbe Vergleich gelegentlich auch von theologischen Größen wie Hugo v. St. Victor (Migne 175, 857) und Thomas v. Aquin (I. 8, 2 ad 3) gebraucht wurde. Also auch bei Thomas muß man den Zusammenhang berücksichtigen wie bei Eckehart, um ihm nicht „den Prozeß zu machen", weil er schreibt: „Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis entibus."

14b. Fundstelle: Pf. 311, 4 ff. Die Übersetzung ist genau, wie auch die des zweiten Zensors, der noch etwas vom anschließenden Kontext beifügt (unten C 18b.). Zur Beurteilung genüge das soeben zum vorigen Satz Gesagte.

14c. Fundstelle: fehlt. Zum Verständnis s. Eckeharts Antwort, unten B 14c und das oben zu A I 10 und A IV 1d Gesagte.

15. Fundstelle: Pf. 136, 13 ff. Vgl. unten C 43. Vergleichstellen: Pf. 266, 15; 298, 4; 311, 6; 314, 18 (in sich nichts, mit Gott verglichen „klein"!). Weiteres unten C 13, 30, 46 usw. usw. Textkritik und Würdigung: Die Übersetzung ist ziemlich wörtlich; aber erst die Weglassung des anschließenden Kontextes (der zweite Zensor ist gewissenhafter) gibt dem Satz einen gefährlichen Sinn. Es ist deshalb noch zu viel zugestanden, wenn ich im Eckehartbuch 301 noch schrieb: „Die Worte hätten, um wie an anderen zahlreichen Stellen korrekt zu sein, auch hier ein ‚aus sich' enthalten müssen; es ist Eckehart diesmal im Eifer des geistlichen Zuspruchs entgangen. Denn gesprochen sind die Worte in einem Zusammenhang mit rein asketischer Abzweckung: Suche Gott allein — mehr kannst du nicht haben! Was noch ‚dazu' kommen könnte und was du noch ‚daneben' haben könntest, ist nichts!" — Nein, Eckehart redet auch hier im unmittelbaren Kontext wie sonst durchaus von dem „Nichts", das die Kreaturen aus und in sich selbst, „außer" oder „neben" Gott betrachtet, sind. Aber die Kommission, wenigstens der zweite Zensor, hielt auch diese — so erklärte — Lehre für anstößig, wie sein Auszug C 43 zeigt, obschon die Erklärung Eckeharts wörtlich bei Gregor d. Gr. (Mor. 16, 37) und Thomas I. 104, 1 steht. Somit hat Eckehart nicht so ganz unrecht, wenn er seinen Gegnern zum Vorwurf der „Verstandeskürze" und mangelnder theologischer Bildung auch den der „Häresie" hinzufügt. Vgl. meine Darlegungen 300 ff., die ich nun bestätigt finde durch P. Théry: „In Wahrheit haben die Kreaturen kein Sein: sie sind nichts durch sich selbst. Das Sein, das sie haben, ist ein empfangenes. Gott allein hat das Sein; er allein ist schlechthin. Gott sprach zu Katharina v. Siena: ‚Ich bin, der ich bin — du bist, die nicht ist'. Die nicht ist — das heißt nicht: die ‚etwas Geringes' ist! . . . Eckehart drückte eine tiefe Wahrheit aus, und wenn Johann XXII. den Satz in die

amtliche Verurteilung aufnahm, so konnte es nur sein, wie auch ausdrücklich gesagt wird, weil er ‚male sonans' sei." Im Zusammenhang bleibt nicht einmal dies aufrecht. Nun ja — der Satz wird ja auch nur „für sich genommen" als „male sonans" bezeichnet; aber wir heutigen Menschen verstehen nicht, wie man Sätze „für sich" aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausnehmen und „für sich" zensurieren kann, wenn sie im Zusammenhang einen rechten Sinn haben. Welche Konsequenzen hätte dies auch für die anerkanntesten Autoren! Und Eckehart hat niemals, weder hier noch anderswo, die Kreatur im akosmistischen Sinn als ein Nichts bezeichnet. Weit entfernt! Vgl. mein Eckehartbuch 80 f., 279 f.

16. Fundstelle: Pf. 143, 13 f. Textkritik: „Oder besser wäre", steht auch beim zweiten Zensor (unten C 41), obschon es nicht recht in den Gedanken paßt. Das übrige ist sinngemäße Abrundung des Zensors. Vergleichstellen Pf. 572, 5; Karrer 140 f. Eine Würdigung erübrigt sich.

## Abschnitt B. Die Verteidigung Eckeharts.

(Seite 77 ff. dieser Ausgabe.)

### I. Verteidigung zum Trostbüchlein.

[1]) Erzb. Heinrich v. Virneburg, der den Prozeß gegen Eckehart leitete.

[2]) Matth. 5, 10.

[3]) Hebr. 12, 6.

[4]) Ps. 37, 18.

[5]) Vgl. Théry l. c. Mai 1925, 165. Die Franziskaner hatten durch ihre Kritik der thomistischen Lehre die Heiligsprechung des Aquinaten zu verhindern gesucht. Es war nicht gelungen. 1323 (also erst vor drei Jahren!) war Thomas kanonisiert worden. War der Kampf der Franziskaner gegen M. Eckehart nicht ein erneuter Kampf gegen den Thomismus, nur mit gewechselter Parole? Ist es nicht vielsagend, daß von den beanstandeten Eckehartsätzen eine ganze Reihe purster Thomismus sind?

[6]) Ep. 60, Migne 22, 589.

[7]) Dasselbe sagte Eckehart bei Jostes 17, 6 ff.; vgl. auch den (unechten) Traktat bei Pf. 499, 15 ff. Es ist dies allgemeiner scholast. Grundsatz: Petrus Lombard. 1 dist. 5 und die Kommentatoren Bonaventura, Thomas, Durandus zur Stelle; ferner Summa I. 39, 5; 41, 5; Concil. Lat. IV. (Denzinger-Umberg 428).

[8]) S. Thomas I. 13, 4; 45, 6 (3).

[9]) De consid. 5, 5.

[10]) Thomas I. 13, 5; vgl. oben A II 5.

[11]) Aristot., Phys. 7, 1; 3, 1.

[12]) S. hierzu Thomas I. 28, 1 ff.

[13]) Eckehart nähme also, wenn man das Beispiel preßt, auch die „albedo" nicht als Abstractum, sondern wie Sein, Gutheit, Gerechtigkeit usw. als „Idee", „Urform", „zeugendes Prinzip" im Sinn der platonischen Schule. Aber Beispiele sind nicht zu pressen! Vgl. oben die Würdigung zu A I 1—4.

[14]) I. 77, 5.

[15]) S. auch Trostbuch, ed. Strauch 8, 3 f. und die anderen zahlreichen Stellen über die unsinnliche Funktion des Seelenfünkleins oder der ratio-superior, z. B. Pf. 193, 23; 231, 40; 261, 10; Jostes 46, 3; Sievers 399, 37; Strauch, Parad. 77, 22; Jundt 277.

[16]) Aristot., Anal. post. 2, 31; Avicenna, Metaph. 1, 6; Thomas I. 79, 6 ad 2; 87, 4 ob. 1; in Metaph., prooem. 4, 5.

[17]) S. oben Anmerk. zu A IV 6 und unten zu B IV 6.

[18]) Eckehart verließ sich in aller Harmlosigkeit auf den sinnlos entstellten Text der Zensoren (s. oben A I 6) und verteidigte ihn, so gut es ging, indem er das äußere Werk als das „Geschöpf" des Herzens, der Liebe, des „inneren Werkes" nahm.

[19]) Man könnte hier mit Théry (l. c. 173) an die Sentenz des Duns Scotus denken, wonach die sittliche Güte letztlich in dem göttlichen Willen, nicht in der Wesenheit fundiert sei. Aber wir haben im Schrifttum Eckeharts sonst keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß er es hier auf einmal mit den Skotisten gegen seine Ordensbrüder gehalten hätte. Er will wohl nur sagen: Der Einklang mit Gottes Willen macht die Handlung gut. Dann ist es Thomas I 2. 19, 9 nachgesprochen.

[20]) „Gregorius" ist wohl Schreibfehler für irgend einen anderen Kirchenvater. Da nicht viel daran liegt, verzichte ich auf Verifizierung.

[21]) Das Beispiel wird auch sonst von Eckehart gebraucht: Pf. 84, 17; 312, 5. Der Gedanke ist thomistisch: I. 75, 2.

[22]) Seneca, ep. 73, 16: „Nulla sine Deo mens bona est".

[23]) Cicero, Tusc. Disp. I 22, 25, 26 f. (In der Hds. heißt es irrtümlich Tusc. Quaest. 3).

[24]) Orig., hom. 26 in Josue (Migne 12, 945 B).

[25]) Auch hier verteidigt Eckehart unbesehen, was ihm von den Zensoren vorgelegt wurde. Er hatte einen völlig orthodoxen Satz geschrieben, die Zensoren hielten ihm einen entstellten Text vor (s. oben A I 15) — den er, genau gesehen, durch seine Rechtfertigung nicht rechtfertigte, aber auch nicht rechtfertigen konnte. Das ist nicht s e i n e Schuld!

[26]) De consid. 5, 17.

### II. Verteidigung zur Apologie.

[27]) Eckehart denkt hier wohl nicht so sehr an die sog. „Anthropomorphisten" der ersten christlichen Jahrhunderte, als an eine primitive Volksreligiosität überhaupt.

[28]) Dies ist die thomistische Lehre (I. 6, 4); vgl. das oben zu A I 4 Gesagte!

### III. Verteidigung zum „Genesiskommentar".

[29]) So hatte es der Meister auch schon im Kontext der beanstandeten Stelle selbst gelehrt; aber die Zensoren hatten es „übersehen"! S. oben die Anmerk. zu A III 1.

[30]) Thomas I. 3, 4.

[31]) Metaph. 8, 6.

[32]) De consid. 5, 6.

[33]) S. oben die Anmerk. zu A III 8.

[34]) Daniels (S. 11, Anm. 1) irrt sich, wenn er als „Berufungsstelle" ohne jeden Anhaltspunkt bei Eckehart das thomistische Quodlibet 11, 5 angibt (wo von der „essentia" der Seele die Rede ist) und dann sagt: „Die Berufung auf den Aquinaten ist also irreführend." Entweder meint hier Eckehart mit dem „esse" die „essentia" (was nach thomist. Sprachgebrauch immerhin möglich wäre: s. Faucher O. P. im Index zur Leoninischen Summa, Paris 1889, s. v. esse); dann könnte als Beleg die Quodlib.-Stelle gelten — oder aber, was besser scheint, er meint wirklich das „esse" im Gegensatz zur „essentia", dann kann er sich mit gleichem, vollen Recht auf Thomas berufen, z. B. auf alle die Stellen, wo die essentia der geistigen Seele ihrem (einen) esse entgegengesetzt und dadurch der wesentliche Unterschied gegenüber dem absolut einen Gott dargetan wird (z. B. I. 3, 7 ad 1 usw.), oder wo Thomas lehrt, daß „idem est esse formae, materiae et compositi (I 2. 4, 5 ad 2), oder wo er sagt, daß die menschliche Seele ein „hoc aliquid", ein geistiges „ens in actu" ein „per se existens" und als solches „agens" ist — und so noch manches, was Eckehart im Auge haben kann.

[35]) Der vorgelegte Text ist nur deshalb mißverständlich, weil er, ohne daß Eckehart es merkte, aus dem Zusammenhang gerissen wurde, wie oben gezeigt (A III 10). Aber auch für sich genommen, kann und muß man sagen, daß Gott omnino simplex (in jeder Hinsicht einfach) und nullo modo compositus (in keiner Weise zusammengesetzt) ist: es steht als eigener Artikel in der Summa (I. 3, 7) und ist als Dogma definiert (Lat. IV., Denzinger-Umberg 5, 428): „una essentia, substantia, seu natura simplex omnino."

[36]) Metaph. 5, 1.

[37]) Alb. M., De causis 1, 8.

[38]) Bereits im Komm. zu Eccli. (Arch. II. 604, 7 ff.) hatte Eckehart den Satz ganz ähnlich und richtig begründet.

[39]) De Trin. 2.

[40]) Eckehart war bekanntlich Magister (Meister) in Paris geworden.

## IV. Verteidigung zu den Predigten.

[41]) Auch andere Prediger oder Lektoren mußten diese unangenehme Erfahrung machen (s. Théry l. c., Mai 1925, 182).

[42]) Quaest. Evang. 2, 40 (In der Hds. heißt es irrtümlich Beda statt Augustin).

[43]) Die Zitate, soweit nicht der Gratian-Glosse angehörig (ed. Demochare 1561, 1493) stehen ursprünglich bei Augustin, ep. ad Eleus. (Migne 33, 160) und Civ. Dei 8, 51.

[44]) Gregor, in Cant. 3; Petr. Lombard. 4 Dist. 17, Hugo Vict., Alleg. in N. Test. (Migne 175, 857), Bonav., Itin. 2, 1; Thom. I. 8, 3; Comp. theol. 135.

[45]) Alle diese Sätze entstammen der scholastischen Gottes- und Trinitätslehre.

[46]) Ganz ähnlich hatte sich Eckehart schon öfter darüber ausgesprochen: a) Christus allein „Sohn", „Bild", „Erbe" (Op. serm., Cues 161 II; Joh. 95 I), b) Wir „Bild nach dem Bilde", „Söhne im Sohn", „Miterben" (op.

serm., Cues 165 I; Pf. 198, 24; 315, 35). Vgl. die Stelle, die Seuse zur Rechtfertigung des Meisters als Eckehartsatz zitiert: Bihlmeyer 355. Das Ganze ist patristisch, z. B. Athanasius, ep. de synod. 51; Cyrill Alex., in Joh. 1, 9; Augustin, in Joh. 108, 5; vgl. auch Thomas I. 3, 1 ad 2; 4, 45, 7.

[47]) Durch die Gnade, die Eckehart im Anschluß an paulinisch-johanneisch-petrinische Schrifttexte und die Lehre der Väter als Zeugung zur Gotteskindschaft, zum übernatürlichen Leben und Wachstum aus und in Christus, eine Fortzeugung Christi toties quoties auffaßt.

[48]) Die Übereinstimmung mit dieser Thomasstelle (I 2. 108) ist etwas vag; immerhin enthält der Artikel den Kern des Eckehart so teuren Gedankens: „Das Wort hat in uns gewohnt" (s. Karrer 198). Thomas führt nämlich aus: „Die Gnade des N. Bundes gewinnt der Mensch durch den menschgewordenen Gottessohn, dessen Menschheit Gott mit Gnade erfüllte, und von da ist sie in uns übergeleitet. Deshalb heißt es bei Joh.: ‚Das Wort ist Fleisch geworden ... voll Gnade und Wahrheit', und nachher: ‚und von seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade'."

[49]) Den Satz, den Eckehart geschrieben hatte (s. oben A IV 1e), hätte er ruhig verteidigen können, da die katholische Lehre von einer Neugeburt und Umgestaltung des inneren Menschen zur Teilnahme an der göttlichen Natur redet. Eine substantielle Vergöttlichung liegt nicht in seinem Ausdruck — nur in dem ihm vorgehaltenen Text, und diesen mußte er als ehrlicher Mensch als verkehrt bezeichnen (nachdem er sich gegen die Verläßlichkeit der Predigttexte im allgemeinen bereits verwahrt hatte).

[50]) Der Gedanke begegnet öfter bei Eckehart (Pf. 170, 28; 206, 8; 193, 3; Strauch, Parad. 78, 8; Spamer 9, 25 [op. serm. 161 II].

[51]) Aristot., de anima 5, 12.

[52]) Augustinus, Trin. 14, 12; in Joh. ep. 2, 2; vgl. Bonav. 1 Dist. 3, 2, 1 p. 1—2 mit den Scholien der Quaracchi-Ausgabe.

[53]) Auch diese Lösung ist nicht künstlich herbeigeholt, sondern gibt einen Gedanken wieder, den Eckehart gelegentlich schon gepredigt hatte: Pf. 193, 34 ff.; Basler Druck 1521/2, fol. 300.

[54]) Plotin, „inter philosophiae professores cum Platone princeps", zitiert von Macrobius, Somn. Scip. 1, 8, und Thom. I 2. 61, 5: „Virtutes exemplares sunt, quae in ipsa divina mente consistunt". Thomas beruft sich auch auf Matth. 5, 48 und Augustin, mor. Eccl. 6.

[55]) Vgl. Eccle. 1, 7.

[56]) 1 Joh. 4, 16.

[57]) Jak. 4, 6; 1 Petr. 5, 5.

[58]) Vgl. oben die Anmerk. zu A IV 4 und 11c.

[59]) C 14.

[60]) Vgl. auch oben die Würdigung zu A IV 2.

[61]) Eckehart hat hier nicht so sehr den 6. Satz für sich im Auge, sondern verbindet damit die durch das „ungeschaffen" erweiterte Lesart des folgenden Zensorensatzes. Zum 6. für sich genommen, sagte er in öffentlicher Erklärung in der Predigerkirche (Arch. II 631 f. und ähnlich unten C 8): „Daß ‚etwas in der Seele ist, wenn die Seele ganz so wäre, so wäre sie ungeschaffen' — dies hielt und halte ich für wahr, auch in Übereinstimmung

mit meinen Mitprofessoren, wenn nämlich die Seele wesenhaft Intellekt wäre. [Denn dieser Satz ist durchaus thomistisch: s. oben die Anmerkung zu A IV 6.] Ich habe auch nie gesagt, so viel ich weiß, noch habe ich gedacht, daß etwas in der Seele sei, was zu ihr gehört und doch ungeschaffen und unschaffbar sei. [Die Quellenkritik bestätigt auch dies: s. oben l. c.] So wäre ja die Seele zerstückelt, aus einem Geschaffenen und einem Ungeschaffenen, und ich habe das Gegenteil geschrieben und gelehrt [ebenso wahr] — es sei denn, daß das „ungeschaffen" als „nicht geschaffen" in dem Sinn verstanden würde, daß es „nicht für sich geschaffen", sondern „mitgeschaffen" sei. [Dieses thomistische „mitgeschaffen" hatte er auch gelehrt, z. B. 2 Gen., Trier 61 II; Strauch, Trostb. 8, 10, von der intellektuellen Ebenbildlichkeit der Seele].

[62]) Gemeint ist der Zensorensatz A I 4 (Fundstelle: Strauch, Trostb. 8, 10).

[63]) Vgl. Gen. 1, 27; Eccli. 17, 1 f.

[64]) S. die Vergleichstellen aus sonstigen Eckeharttexten: Anm. zu A IV 8.

[65]) S. oben S. 81, Anm. 16.

[66]) Vgl. oben Anm. zu A IV 7.

[67]) Nämlich zunächst dieselbe menschliche Natur, damit wir teilhaft würden der einen göttlichen Natur, „dasselbe von Gnade, was Christus von Natur", wie die Lehrer sagen. Die theologische Korrektheit der Eckehartischen Inkarnationslehre zeigen die Texte bei Karrer 194.

[68]) Die Thomas-Stelle lautet: „Weil Christus unser Haupt ist, so ist das, was Christus gegeben ist, auch uns in ihm gegeben."

[69]) Ps. 61, 12.

[70]) Vgl. Conf. 10, 26. Dasselbe hat Eckehart teils wörtlich, teils dem Sinne nach öfter gelehrt, mit derselben obigen Einschränkung: 2 Genes. Trier 56 v I; Joh., Cues 117 v I; 118 II; 127 I; vgl. Strauch, Parad. 82, 29; Pf. 15, 33; 95, 10; 133, 38; 2 Genes., Cues 35 II; vgl. unten C 26.

[71]) Dasselbe hatte Eckehart bei Pf. 18, 1 gepredigt. Die „vielen Lehrer" (Augustin, de pecc. mer. et rem. 1, 26. 39; Bonav. 3 Dist. 1. 2, 2; Thomas III. 1, 3 und 5; opusc. 60, 3) haben auch hier Duns Scotus zum Gegner (3 Dist. 20, 4), der die Menschwerdung von der Idee des praedestinierten Königtums Christi ableitet.

[72]) Eccli. 4, 33.

[73]) Und ist auch von der Kommission in entstellter Form zur Verurteilung eingesandt worden (s. oben A IV 10).

[74]) Häufig wiederkehrender Gedanke der Eckehart-Predigten: Pf. 178, 34; 223, 29; 570, 25; vgl. Sievers 429, 52; Jundt 257.

[75]) Z. B. serm. 149, 17; vgl. Karrer 348 und oben Anm. zu A IV 11a.

[76]) So auch Pf. 279, 2.

[77]) Vgl. Thom. I. 6, 3 ad 1.

[78]) Scholastische Lehre: Wilh. v. St. Thierry (Bibl. Cist. 1662 IV) Aenigma fid. 109 f.; Thomas I. 30, 1 und 3. So öfter bei Eckehart. (Exod., Trier 73 II f.; Sap., Erfurt 128, 176 f.; am besten, mit Erklärung, op. serm., Cues 141 v I ff.)

[79]) Diese Erklärung stimmt überein mit der von Eckehart gelegentlich in Predigten gegebenen: aus höchster Liebe zu Gott auch das letzte persönliche Interesse hintansetzen (s. oben Anm. zu A IV 12).

[80]) Scholastische Axiome: a) Wahrheit-Objekt des Verstandes, Gutheit des Willens (z. B. Thom. I. 82, 3); b) in die Wesenheit dringt nur Gott (Thom. 1 Dist. 37. 3, 3; 2 Dist. 8. 1, 5 ad 3).

[81]) Eckehart stellt also folgenden Sinn heraus, der auch tatsächlich seinem genuinen Texte entspricht: so innig wie die physische Einigung zwischen Leib und Seele, Speise und Organismus, so innig soll die supranaturale und moralische Einigung zwischen Seele und Gott werden, durch Gnade-Liebe. Es war ein Spruch der „Meister", den Eckehart sich aneignete, daß „keine Einheit so innig wie unter den drei Personen der eine Gott, und keine Vereinigung so innig wie zwischen Gott und der Seele" (s. Karrer, 171 mit Anm.).

[82]) Aristot., Anal. Pr. I, 41.

[83]) Solil. 2, 6.

[84]) Seneca, Controv. 1, praef. 6.

[85]) Nat. Deor. 1, 33.

[86]) Diese Übersetzung wird nicht nur durch den Zusammenhang gefordert, sondern auch durch die Auslegung der Stelle durch Eckehart (Arch. II 548, 9 ff.). Es ist also Eckehart im Einklang mit Bernhard (De consid. 5, 6) und anderen, mit denen ihn Denifle (Arch. II 517[1]) von seiner irrtümlichen Interpretation der Eckehartischen Seinslehre aus im Widerspruch glaubte.

[87]) Eckehart meint hier die Lehre von der Güte und dem Heilswert des menschlichen Wirkens: alles Äußere hat nur Wert aus dem Inneren, aus der Liebe.

## Abschnitt C. Zusatzanklage und Verteidigung.

(Seite 101 ff. dieser Ausgabe).

[88]) Augustin, Conf. 1, 6.

[89]) L. c. 11, 11.

[90]) Vgl. Pf. 296, 37.

1. Fundstelle: fehlt. Vergleichstellen: Pf. 85, 25; und oben A IV 14a.

[91]) Vgl. Thomas I. 93, 2.

[92]) Thom. I. 93, 5, 6.

[93]) Boethius, Arithm. 2 (s. Arch. II 613, 10).

2. Fundstelle: fehlt. Würdigung: s. Eckeharts Antwort.

3. Fundstelle usw. s. oben A IV 6.

[94]) s. B. IV 6.

4. Fundstelle: Pf. 296, 34. Textkritik: Die kursivgedruckten Zusätze gegenüber der Vorlage entstammen beim zweiten Zensor hier wie im folgenden offensichtlich dem Bestreben, den Sinn der deutschen Ausdrücke durch Synonyma deutlicher zu machen.

[95]) Röm. 5, 5.

[96]) Diese „Ableitungen" sind natürlich nicht originell, sondern stehen in den mittelalterlichen Ethymologien.

[97]) Vgl. Augustin, in Joh. ep. 2, 2.

[98]) Matth. 8, 20.

5. Fundstelle: Pf. 297, 24. Textkritik: Daß die Kraft „im Menschen als solchen sei, ist ein Irrtum des exzerpierenden Zensors. Nach dem Kontext sagt Eckehart hier wie anderswo (z. B. in den ersten Pf.-Predigten), daß der geistige, abgeschiedene, also gottgeeinte Mensch mit der rato superior bzw. dem Seelenfünklein „in der Ewigkeit" stehe, und Gott „lauter, in dem was er ist" sehe, und so mit ihm eins sei. — Der Schlußteil steht nicht bei Pf., ist aber wohl echt. Vergleichstellen: Pf. 109 f.; 197, 32; Strauch, Parad. 76, 5; Jostes 4, 21; 7, 1 ff.

[99]) S. oben S. 98, Anm. 80.

6. Fundstelle: fehlt. Zur Würdigung s. die wohlverdiente Replik Eckeharts.

7. Fundstelle usw. s. oben A IV 5.

8. Fundstelle usw. s. oben A IV 6 und B IV 6. Textkritik: Das „ungeschaffen" steht weder in der Vorlage (Pf. 311, 8) noch stand es in dem dem zweiten Zensor vorliegenden Text. Eckehart erkennt auch nur den Satz ohne dieses Beiwort als sein eigen an. Trotzdem wurde der erweiterte Satz verurteilt (bedingungsweise: „es wurde ihm vorgeworfen"). S. Karrer 325.

9. Fundstelle: Pf. 297, 33. Textkritik: Eckehart führt den Satz als (von mir nicht identifiziertes) Zitat aus Augustin an. Der Zensor hat dies „übersehen" — denn es ist nicht anzunehmen, daß er sonst eine Beanstandung gewagt hätte!

[100]) Boethius, De Trin. 2.

10. Fundstelle: Pf. 298, 7. Textkritik: Das Kursivgedruckte sind synonyme Übersetzungen (bzw. Schreibfehler) des Zensors. Zur Würdigung: s. oben A IV 7, B IV 7.

[101]) Fast ebenso in Eckeharts Schriften: Joh., Cues 118 II, 127 I; 2 Genes. 35 II.

11. Fundstelle: Pf. 298, 20. Textkritik: Die Varianten bewahren den Sinn, bzw. sind Verdoppelungen des Zensors. Vergleichstellen: Pf. 58, 2; 81, 33; 136, 19; 164, 29 (mit Berufung auf Augustin: „Wer um etwas anderes bittet als um Gott, der bittet überhaupt nicht"); Archiv II 599, 12; Joh., Cues 124 v I. Würdigung: Es genügt, die Eckeharttexte verwandter Art zusammenzustellen (s. Karrer 186 ff.; 357 ff.), um zu erkennen, daß es der Geist der Heiligen und Mystiker ist. Vgl. die Antwort Eckeharts.

[102]) Ps. 62, 2.

[103]) Vgl. Karrer 105, mit den Belegen daselbst Anm. 641—651.

[104]) Nicht auffindbar bei Hieron, dagegen Petrus v. Celle, Lib. de pan. 12 (Migne 202, 983).

12. Fundstelle usw. s. oben Satz 8.

13. Fundstelle: Pf. 266, 15. Vgl. A IV 14c.

14. Fundstelle: nicht erhalten. Vgl. oben A IV 4, unten C 45. Vergleichstellen: Pf. 137, 28; 554, 10.

[105]) Über das „Müssen" s. unten Satz 15b mit Rechtfertigung; vgl. Karrer 232, Anm. 281.

[106]) Vgl. Thomas I. 6, 4; 16, 6. und die Sätze A I 1—4.

15a. Fundstelle: Pf. 309, 34. Der Schlußteil wurde auch vom ersten Zensor beanstandet: A IV 1b. Vergleichstellen: Jundt 220; 257; Pf. 149, 10; 192, 25; 199, 36.

[107]) Röm. 8, 29; Col. 1, 15.

15b. Fundstelle: Pf. 310, 2. Vergleichstellen: Pf. 66, 36; 178, 34; 223, 29; 570, 25 usw.

[108]) Ähnlich: Trier, 1 Genes. 28 I; Cues, Sap. 75 II; op. serm. 168 v II.

[109]) Scholastisches Axiom. Vgl. z. B. Thomas I. 16, 1 ob. 2.

15c. Fundstelle: fehlt. Textkritik: Der Satz müßte in derselben Predigt wie die vorigen stehen; aber er steht nicht darin. Wer behaupten möchte, es handle sich nicht um einen Irrtum des Zensors, bzw. seiner Vorlage, sondern um eine nachträgliche Purgierung der Pf.-Predigt, möge auch erklären, warum dann die anderen „anstößigen" Sätze in derselben Predigt nicht purgiert wurden!

16. Fundstelle: Pf. 310, 9 ff. Der Kontext wurde auch schon vom ersten Zensor beanstandet (s. oben A IV 11c und 12). Textkritik: Die Varianten lassen den Sinn unangetastet. „Freundschaft" wohl besser als „Vernünftigkeit".

17. Fundstelle: Pf. 310, 25 ff. Vgl. oben A und B IV 12.

18a. Fundstelle: Pf. 311, 2 f.

[110]) S. oben B I 5.

18b. Fundstelle: Pf. 311, 4 ff. Vgl. oben A I 10; IV 1d, e; 13, 14a.

18c. Fundstelle: Pf. 311, 5 ff. Vgl. oben A IV 6 und C 8 — nur daß mit der Variante „etwas Geschaffenes" ungefähr alle Kombinationen erschöpft sind, die die Hilflosigkeit der skotistischen Zensoren gegenüber der thomistischen Doktrin aufzeigen. Da von Satz 15—20 dieser zweiten Anklageschrift alle Sätze der einen Predigt „Qui audit me" entnommen sind, so haben wir hier (Pf. 311, 5 ff.) den klaren und offenbar unverderbten Text über das berüchtigte „ungeschaffen". Es stellt sich heraus, daß die Zensoren, bzw. der Schreiber, auf den sie sich stützen, mit der thomistischen Vorlage nichts anzufangen wußten. Was Eckehart sagt, ist nämlich dies: Der Stand der göttlichen Einigung ruht aufseiten des Menschen auf jener geistigen Kraft, dem Intellekt, der ratio superior, dem Fünklein, die in ihrer Funktion über Raum und Zeit erhaben, aller Geschaffenheit fern und fremd ist, und wäre der Mensch ganz so, so wäre er allzumal ungeschaffen und unschaffbar — und dies ist, wie gesagt, thomistisch.

19. Fundstelle: Pf. 312, 8 ff. Vergleichstelle: Pf. 144, 12. Würdigung: Wenn es einen Zustand gibt, in dem der Mensch Gott „ohne Mittel" nimmt (und dieser Überzeugung sind die Mittelalterlichen überhaupt), so kann das nur in und durch Gott sein, analog der ewigen Gottesschau. Die Antwort Eckeharts scheint das eine wie das andere im Auge zu haben. Vgl. zum ersten auch A IV 1.

20. Fundstelle: Pf. 312, 2. Vgl. oben A und B IV 11a.

21. Fundstelle: fehlt — bzw. die unten folgenden Vergleichstellen stehen in direktem Widerspruch zum Zensorensatz.

[111]) Dies ist die Lehre Thomas': I 2. 6, 2; 17, 1 — und steht im Einklang mit dem, was Eckehart über Freiheit des Intellekts und Willens in Predigten gesagt hatte: Pf. 130, 37; 185, 30.

[112]) Aristot., de anima 3, 9.

22. Fundstelle: fehlt.

[113]) Eckehart verweist auf Satz A IV 9, der eine entfernte Ähnlichkeit hat. Er hätte auf Thomas verweisen können (I. 16, 6): „Wenn wir von der (objektiven) Wahrheit in den Dingen reden, so ist alles wahr durch die erste Wahrheit, der ein jedes auf seine Weise sich angleicht . . ., eine Wahrheit der göttlichen Erkenntnis, nach der alle Dinge wahr heißen."

23. Fundstelle: fehlt. Vergleichstellen: a) für die Engel: Pf. 32, 7; 56, 35; 105, 29 („Die Meister sprechen" . . .), b) für Gott: Exod., Trier 73 II f., op. serm., Cues 141 v I, erklärt 132 II; Sap., Erfurt 128; 177. Würdigung: Eckeharts Lehre ist Thomas' Lehre: für die Engel I. 50, 3 und 4; für Gott: I. 30. 3 ad 2.

24. Fundstelle: fehlt. Vgl. oben A und B IV 7b, Bulle 11. Alle drei Lesarten verschieden! Vergleichstellen und Würdigung oben l. c.

25. Fundstelle: fehlt. Vgl. oben A und B IV 7b. Vergleichstelle (Fundstelle [?]): Pf. 56, 18.

26. Fundstelle: fehlt. Vergleichstelle: Pf. 15, 33; Cues, Joh. 118 II; 127; 2 Genes. 35 II.

[114]) Vgl. Augustin, Conf. 10, 26.

[115]) S. oben S. 95 mit der dortigen Anm. 70.

27. Fundstelle: fehlt. Vergleichstelle: Pf. 309, 35 f.

[116]) S. Thomas, de pot. 3, 15.

[117]) De causis § 20.

[118]) Zur ganzen Darlegung vgl. Karrer 288 ff.

[119]) Vielfach bei Dionysius und Lib. de causis; vgl. Thomas I. 65, 3; III. 56, 1.

[120]) De causis § 20.

[121]) Vgl. Thomas I 2. 3, 8; II 2. 2, 3; III. 9, 2.

[122]) Thomas I. 85, 3; 99, 1; 100, 1.

[123]) I. 39, 5; 41, 5.

[124]) Das hatte Eckehart gelehrt. Pf. 151, 3; 260, 35; Sap., Cues 74 I — alles nach Thomas I. 109, 2; 119, 2.

[125]) Metaph. 9, 6; von Eckehart auch zitiert bei Sap., Cues 74 I.

[126]) Vgl. oben Anm. zu A IV 7; Karrer 121 ff.

[127]) Vgl. z. B. Thomas I. 33, 3; 41, 3.

[128]) Joh. Ev. 26, 4.

[129]) Vgl. Pf. 260, 1.

[130]) Jer. 31, 3; Eph. 1, 4.

[131]) Eph. 1, 4.

[132]) Denzinger-Umberg 148, 214; Thom. I. 42, 2.

[133]) Augustin, Conf. 11, 11.
[134]) Boethius, de Trin. 2.
[135]) 1 Tim. 2, 4.
[136]) Vgl. Cues, Joh. 111 I.
[137]) Defin. Conc. Chalc., Denzinger 148; Const. II., Denz. 215 ff.
[138]) Joh. 1, 11.
[139]) Phil. 2, 21.
[140]) Matth. 19, 19.
[141]) Ebenso im Joh.-Kommentar, Cues 111 v I. Es ist augustinisch: De ver. rel. 46, 85 ff., und Eckehart beruft sich darauf Joh. 126 II. Vgl. auch die pseudoaugust. Schrift „De domo disciplinae" 1, zit. im op. serm. 151 II.
[142]) Vgl. Sap. Erfurt 95; 112; Arch. II. 614, 32 (nach Boethius, consol. phil. 3, 9); vgl. Thomas I. 47, 1; de pot. 3, 18.
[143]) Trin. 8, 3.
[144]) Conf. 1, 6.
[145]) Allgem. Lehre der Scholastik.
[146]) Zeit und Raum sind nach der aristot.-thomist. Philosophie ein „ens rationis cum fundamento in re". Augustin, Conf. 11, 17 schildert beredt die „Irrealität" der Zeit (gegenüber dem ewigen Jetzt) — ähnlich wie früher die „Irrealität" des vergänglichen Seins gegenüber dem göttlichen Sein —: „Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit (ad) non esse?" Ich verstehe Eckehart so: Wenn Gott der actus purus in umfassendem ewigen Jetzt ist, so wirkt er zwar endliche Dinge der Zeit, aber so, daß deren Sein und Zeit stets nur „ex Ipso, per Ipsum, in Ipso" ist (um eckehartisch zu reden). Außer dem göttlichen Sein ist kreatürliches Sein nichts; außer der Ewigkeit ist Zeit nichts.
[147]) Ps. 14, 4.
[148]) S. den folgenden Satz 28 mit Anmerkung.
[149]) Vgl. Pf. 267, 9, nach Augustin, Trin. 15, 13; Thomas I. 14, 8.

28. Fundstelle: fehlt. Würdigung: Die diesem Satz zugrundeliegende scholastische Lehre lautet: a) „Gott erkennt vollkommen sich selbst, alles andere — Seiende — nicht durch eigene species, sondern durch seine Wesenheit" (Thom. I. 14, 5; so auch Eckehart bei Pf. 140, 20; 254, 15; 270, 1; Strauch, Parad. 79, 20; Siev. 420, 83; Sap., Cues 75 v I ff.; Archiv II 555, 7; 493); b) das Übel also, quod est privatio boni, erkennt er nur per bona, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae (Thom. I. 14, 10; vgl. Pf. 327, 14). — Ein naiver Leser hätte wohl aus dem Zensorensatz herausgelesen, die Sünde sei von Gott ungewußt und ungestraft. Nach allem, was wir von Eckehart wissen, war seine Tendenz etwa umgekehrt: der Sünder stellt sich außerhalb des wahren Seins und Guts.

29. Fundstelle: fehlt. Vergleichstellen: Pf. 39, 27; 56, 5 ff.; 209, 2 ff.; 552; Siev. 428, 23; Cues, Joh. 110 v II (Karrer 126 f.).
[150]) Dieselbe Gleichsetzung, wie überhaupt ähnliche Ausführung: Joh. Cues 111 I.

[151]) Ps. 118, 63.

[152]) Besonders Joh. Ev. 32, 8 ff. (von Eckehart auch zitiert Cues, Joh. 111 II). Vgl. Gregor, Mor. 28, 10; Hugo Vict., In Dionys. 2; Thomas 4 Dist. 49, 5. 1 ad 4.

30. Fundstelle: Pf. 136, 23 ff. S. oben A und B IV 15.

31. Fundstelle: fehlt. Vergleichstellen: Pf. 34, 39; 58, 15; 61, 17; 571, 13; Jundt 253; weiteres s. Karrer 153 ff. Vgl. auch oben: „um nichts bitten" C 11.

32. Fundstelle: fehlt. Vergleichstellen: Pf. 547, 20 ff.; 548, 9; 550, 24 ff.; 203, 14 ff.

[153]) Bernhardische Formel, oft von Eckehart gebraucht, z. B. Pf. 268, 26; Strauch, Parad. 73, 33; 110, 17; op. serm., Cues 164 II.

33. Fundstelle: fehlt. Textkritik: Der sinnlos entstellte Schlußsatz, bei Daniels 51, 15 f., wurde von mir stillschweigend korrigiert.

[154]) Conf. 11, 14.

[155]) Augustin, ep. ad Maximum; Petr. Lombard. 1 Dist. 4; Thomas I. 39, 4.

34. S. oben A IV 2.

35. Fundstelle: Pf. 202, 25 ff. Vergleichstellen: Pf. 177, 14; 289, 33; 311, 39; 570, 27; Archiv II 599, 12; Cues, op. serm. 148 II; Trier, Exod. 90 v II, und oben C 11 und 31. Textkritik: Der Auszug des Zensors läßt den Sinn unangetastet, ebenso der etwas abweichende Bullensatz 8. Würdigung: Der Gehalt der Predigt (Pf. 202—4) zeigt, daß das Ideal der höchsten Gottesliebe gepriesen wird, die nur Gottes Ehre und seinen Willen im Auge hat. Wie andere Mystiker vor und nach ihm, ist er weit entfernt, das sittliche Streben zu lähmen, er preist vielmehr — in Worten, die an Augustin, Bernhard, Jacobone u. a. erinnern (s. Karrer 358 f.) — den höchsten ethischen Stand, wo alles „Mittlere" verblaßt gegen das letzte, große: „Gott mein Leben" (Pf. 204, 19).

36. Fundstelle: Pf. 204, 19 f. (aus derselben Predigt wie der vorige Satz). Textkritik: Die kursiv gedruckten Stellen sind wieder Experimente des Zensors, um den Gedanken zu treffen. Die letzte Variation bringt freilich eine nicht einwandfreie Verschiebung von der ethisch-affektiven Liebeseinigung des paulinischen „Christus mein Leben" in den Sinn einer substantiellen Verschmelzung. Eckehart in seiner Verteidigung mußte sich mit dem Text zurechtfinden, wie er ihm vorgelegt wurde.

37. Fundstelle: Pf. 204, 29 ff. Textkritik: Der Satzteil: „Sie darf sich selbst nicht näher sein denn einem andern", ist wohl Verdoppelung des Zensors. Die übrigen Varianten sind unbeabsichtigte Verschlechterungen des Pf.-Textes. Die Übersetzung bietet einige Schwierigkeiten wegen der Doppeldeutigkeit des „glich", wofür der Zensor bald „aequalis" bald „similis" gewählt hat. Würdigung: Es handelt sich nach dem ganzen Gehalt der Predigt (aus der auch die vorausgehenden Exzerpte des Zensors stammen) um die affektive Einigung des Menschen mit Gott. Eckehart hat durchaus recht, wenn er in seiner Verteidigung das „gleich" mit „gleichförmig" im Gemüt und Willen erklärt. Darum ist es ziemlich gleichgültig, ob man

„glich" mit „gleich" oder „ähnlich" oder abwechselnd übersetzt. Dem Sprechgebrauch nach paßt das erste am besten.

38. Fundstelle: Pf. 205, 5 ff. Vgl. a) für die Gottesgeburt in der Seele: oben A und B IV 1 ff.; C 1; 4 b) für das „Müssen": C 14; 15.

[156]) Röm. 8, 29.

[157]) S. Karrer 232, Anm. 281.

[158]) Vgl. Coel. Hier. 4, 1; Div. Nom. 4, 1.

[159]) De causis § 20.

[160]) Quaest. Evang. 2, 36; in Ps. 90, 1, 5; serm. 264, 2.

39. Fundstelle: Pf. 205, 7 ff. Das Ganze ist auch vom ersten Zensor beanstandet, s. oben A IV 1a, d, e; mit den dortigen Bemerkungen — und zwar hatten beide Zensoren den gleichen, offensichtlich verderbten Text vor sich. Nur übersetzt der zweite Zensor gewissenhafter, so daß der Gleichnischarakter gewahrt bleibt. Die ganze obige Nummer ist, in zwei Hälften zerlegt, in die Bulle übergegangen (Satz 10 und 22). Jedoch stimmt die Lesart der Bulle weder mit Zensor 1 noch 2, noch mit dem zweifellos guten Text bei Pf. überein. Der Pf.-Text lautet: „Es spricht St. Paulus: Wir werden allzumal transformiert in Gott und verwandelt. Merk ein Gleichnis: In ähnlicher Weise, wie im Sakrament . . .". Zensor 1: „Wir werden transformiert und verwandelt in Gott gänzlich auf dieselbe Weise, wie im Sakrament . . .". Zensor 2: „Wir werden transformiert und verwandelt in ihn. In ähnlicher Weise, wie im Sakrament . . .". Bulle: „Wir werden gänzlich in Gott transformiert und in ihn verwandelt. In ähnlicher Weise, wie im Sakrament . . . .". Würdigung: Es ist ein Satz verurteilt, der zwar auch in der Pf.-Fassung die charakteristische Emphase des Meisters an sich trägt, aber weder für sich genommen noch im Zusammenhang das Prädikat verdient, das sich auf die abweichende Lesart der Bulle stützt.

40. Fundstelle: Pf. 205, 36. Textkritik: Der einleitende Satz stimmt mit Pf. und erstem Zensor (oben A IV 10) überein. Das folgende weicht gegenüber dem zweifellos echten Pf.-Text ab und verschiebt den Sinn und ist in dieser verderbten Fassung in die Bulle übergegangen (Satz 9). In der Verurteilung fehlt nicht nur der erklärende Zusammenhang, sondern es ist nach dem Muster des zweiten Zensors eine anscheinend leise, aber für den Sinn entscheidende Verschiebung eingetreten: Der Eckeharttext geht auf Kindesgesinnung, Liebesgemeinschaft; der Satz der Behörde scheint Eckehart eine blasphemische Gleichstellung mit Gott zu imputieren. Théry irrt sich, wie öfter in dieser Hinsicht, wenn er meint: der Zensor und die Bulle hätten den Text „sous des termes un peu différents, mais fidèles cependant au texte du sermon" wiedergegeben (Vie spirit. suppl. Mai 1925, 150).

[161]) Joh. Ev. 108, 5.

[162]) Thom. I. 56, 2; III. 90, 3; vgl. Arch. II 615, 5.

[163]) S. oben C 29.

[164]) Pseudo-Bernhard, Migne 184, 588.

[165]) Eth. Nikom. 13.

41. Fundstelle: Pf. 134, 13 ff. Der zweite Teil ist auch vom ersten Zensor beanstandet, s. oben A IV 16.

[166]) Conf. 10, 26.

[167]) Die folgenden Sätze bis zum Schluß des Abschnitts sind in der Soester Hds. vom Korrektor beigefügt, wobei es ungewiß bleibt, ob sie von Eckehart oder vom Korrektor stammen.

[168]) Ps. 90, 10.

42. Fundstelle: Pf. 136, 3 ff. Textkritik: Lesart sachlich übereinstimmend mit Pf. und Zensor 1 (s. A IV 11b). Da der zweite Zensor in seiner Vorlage nicht unterscheiden konnte zwischen „zu dem guote" und „zu dem gote", fügte er auf alle Fälle das letztere, innerlich Unmögliche, als Variante bei. Vergleichstellen und Würdigung s. oben A IV 11c.

43. Fundstelle: Pf. 136, 24. Der gewissenhaftere zweite Zensor hat zum Text des ersten (A IV 15) auch den Kontext beigefügt — und offenbart sein geistiges Unvermögen eben dadurch, daß er den Satz im Kontext für anstößig findet. In die Bulle ist der Satz des ersten Zensors übergegangen (Satz 26).

[169]) Fast wörtlich aus Gregor, Mor. 16, 37, 45; Thomas I. 104, 1.

[170]) Pf. 56, 33; 147, 25; 208, 15.

[171]) Es ist scholastische Lehre: Bernhard, De consid. V 6, 13; Thomas, de malo 5, 1 ad 4; Franzelin, de Deo uno 292. Schärfer könnte man wohl den Dualismus nicht zum Ausdruck bringen — und Eckehart soll Pantheist sein!

[172]) Thomas I. 45, 1; 2 Dist. 1, 1. 2 usw.

[173]) Thomas, C. Gent. 2, 21; 3, 66; I. 8, 1; 45, 5; I 2. 66, 5.

[174]) Alles nach Thomas: Gott ist weder „eins, soweit es als erste Zahl gefaßt wird" (I. 11, 3 ad 3), noch eine mathematische Mehrheit (I. 30, 3 ad 2), noch zusammenzuzählen mit anderem (I. 14, 6).

44. Fundstelle: fehlt. Vgl. den Auszug des ersten Zensors, oben A IV 3, mit der dortigen Bemerkung.

45. Fundstelle: fehlt. Vgl. den Auszug des ersten Zensors (A IV 4) und C 14.

46. Fundstelle: Pf. 266, 15 usw. Vgl. A IV 15, und C 43.

47. Fundstelle: Strauch, Parad. 47, 14 ff. Textkritik: Mit dem Auszug des ersten Zensors (A IV 14) verglichen, zeigt der zweite auch hier die bessere und mit der Fundstelle ziemlich übereinstimmende Lesart.

[175]) Conf. 7. 10.

48a. Fundstelle: Pf. 26/23. Vergleichstellen s. oben C 28.

[176]) Thomas I. 14, 5; 19, 2; C. Gent. 1, 75.

[177]) Joh. 1, 12.

[178]) S. oben bei C 4.

[179]) Vgl. Matth. 8, 20.

[180]) Gen. 8, 9.

[181]) Ps. 15, 2.

[182]) S. oben C 4.

[183]) Matth. 23, 9.

48b. Fundstelle: Pf. 263, 3. Textkritik: Der Zensor übersetzt „sunt unum esse". Wenn „unum", wie gewöhnlich in seiner Übersetzung,

nur den unbestimmten deutschen Artikel wiedergeben wollte, so ist dagegen nichts zu sagen, und es trifft dann auch den Sinn und Wortlaut der Fundstelle. Aber für jeden Fernerstehenden ist das „unum" in diesem Zusammenhang eindeutig Zahlwort und bietet somit Anlaß zu Mißverständnis — immerhin lösbar für „guten Willen". Und Eckehart in seiner Rechtfertigung versucht die Lösung: er mußte ja auch hier die Texte hinnehmen, wie man sie ihm vorhielt!

49. Fundstelle: Pf. 263, 13; 32.

50. Fundstelle: Pf. 99, 20 („Alles, was in Gott ist, ist Gott"). Textkritik: Der Text des Zensors, bzw. seiner Vorlage, ist evident verderbt, und zwar so, daß aus einem scholastischen Axiom (s. Karrer 323) eine Blasphemie geworden ist. Ohne jeden Zweifel hat Eckehart das Axiom gesprochen, nach Ausweis nicht nur der Fundstelle und ihres Kontextes, sondern auch wiederholter Parallelen (Pf. 272, 26; 311, 19; Siev. 414, 30). Kein Wunder, daß Eckehart vom entstellten Text rundweg zugab, er sei falsch. Es geht aber nicht an, mit Bäumker (im Vorwort zur Danielschen Rechtfertigungs-Ausgabe VI f.) den Meister mit derartigen „Zugeständnissen" in Widerspruch mit seiner allgemeinen Unschuldserklärung zu setzen und von einer „offenen oder verhüllten Zurücknahme" beanstandeter Sätze zu reden. Hatte doch Eckehart ein für allemal erklärt, daß er für die Predigttexte nicht hafte, die vielfach so, wie sie ihm dargeboten wurden, falsch und irrtümlich seien, aber nicht so, wie er sie gedacht und ausgesprochen habe.

[184]) Röm. 11, 36.

51. Fundstelle: Pf. 46, 3 ff. S. oben A und B IV 13.

[185]) S. oben S. 37, Anm. 2.

[186]) Vgl. die Namen der „Meister" für die Seele: Pf. 89, 16 ff.

[187]) Vgl. Cues, Joh. 119 v I. Thomas 1 2. 110, 4; Conc. Trid. VI. 7 und can. 11.

[188]) Thom. I 2. 110, 4 ad 1.

[189]) 1 Kor. 15, 10.

52. Fundstelle: Pf. 38, 3 ff.

[190]) S. oben A IV 9.

53. Fundstelle: fehlt.

[191]) 1 Joh. 4, 19.

54. Fundstelle: Strauch, Parad. 74, 30; vgl. Pf. 269, 20. Textkritik: Die „anstößige" Lesart: „Gott ist weder . . ." (Zensor und Bulle 2) dürfte besser dem Zusammenhang gerecht werden als: „In Gott ist weder . . . ." (Strauch und Pf.). Hingegen ist am Schluß die Lesart „Sonne bleich oder schwarz" (Strauch) nahegelegt durch den Zusammenhang und die kurz vorausgehende Parallele und ergibt auch, wie Bäumker (l. c. XI[2]) richtig gesehen, einen besseren Sinn als die Lesarten bei Pf. („die Sonne schwarz") oder des Zensors und der Bulle („das Weiße schwarz"). Würdigung: s. Karrer 61 ff.; 293 ff. Auch Thomas, Clemens v. Alexandrien, Dionysius, De causis, Hugo Victorinus, Albertus M. folgend, hatte gelehrt, daß Gott weder „ist", noch „gut", noch „weise" usw. ist: man kann für ihn keinen adäquaten Namen finden (I. 13, 2; De caus. 6, 2; De pot. 7, 5 ad 2; bes. im

Kommentar zu Dionysius, Div. nom. 1, 3; 4, 2; 4, 13); aber dieser „negativen Theologie" steht die „positive" und „eminente" als Ergänzung gegenüber: Gott ist „nicht seiend", nicht propter defectum, sondern propter excessum, er ist alle Vollkommenheit über unsere Fassungskraft hinaus (De pot. 7, 5 usw.) P. Théry macht zunächst über Eckehart die richtige Bemerkung: „Er zeigt sich als treuer Jünger St. Dionysius'" (Vie spirit., suppl. Juni 1926, 60); meint aber dann, in dem Bestreben, die Verurteilung zu rechtfertigen: „Diese (traditionelle) Lehre ist recht subtil — zu subtil, um von einfachen Christen verstanden zu werden" (was unter der Voraussetzung richtig ist, daß die „positive und eminente" Theologie wegfiele) — und Eckehart „scheint" (sic!) — [im Gegensatz zu den früheren] — „hier" [bei der „negativen Theologie"] „Halt zu machen": „er neigt dem Agnostizismus zu" (l. c. 65). Man braucht nur einige Eckeharttexte zu lesen (s. Karrer 61 ff.), um das Unrichtige dieser Behauptung zu sehen. Die „eminente Theologie" tritt bei Eckehart viel mehr hervor als die negative. Es genüge der Hinweis auf einige Stellen, vorab die zu dem beanstandeten Satz verwandteste: „Diese drei sind fern von Gott: gut, besser und allerbester — denn er ist über allem. Sage ich: Gott ist weise — es ist nicht wahr: ich bin ‚weiser' denn er; und sage ich: Gott ist ein Sein — es ist nicht wahr: er ist ein überschwebendes Sein und eine überschwebende Nichtheit. Hiervon spricht Augustinus . . ." (Pf. 319, 1 ff.). Vgl. Pf. 269, 2; 313, 14; 318, 15; Siev. 399, 47; Strauch, Parad. 73, 20, 74, 10. Es kommen ebensoviele Texte über die positive Theologie hinzu (Gott ist das Sein, er ist der Gute, Weise usw.), die anzuführen sich erübrigt.

[192]) Phil. 2, 10.

55. Fundstelle: Archives d'Hist. doctrinale et lit. du MA. 1926, n. 1, 151 (aus der Straßburger Univ.-Bibl., mir durch die Freundlichkeit P. Thérys während des Druckes vermittelt). Textkritik m. Würdigung: Die Varianten des Zensors entstellen den Sinn. „Keine Unterscheidung" bezieht sich bei E. auf Gott, beim Z. auf die Einheit zwischen Seele und Gott. Von dieser handelt der letzte Satz: In der unio mystica ist (bzw. fühlt sich) die Seele nicht so sehr selber erkennend, sondern „durch Gottes Augen", und nicht sie selber liebt, sondern „mit Gottes Herz", und nicht sie selber handelt, sondern „Gott durch sie" (und sie nur, sofern „Gott durch sie") — eine Umschreibung der mystischen Passivität (höchster göttlicher Aktivität), die bei vielen kath. Mystikern und Heiligen wiederkehrt: Katharina v. Genua, Franz v. Sales usf. — Im übrigen gleicht der Zensor seine Leichtfertigkeit im Großen durch Akribie im Kleinen aus, indem er Synonyma häuft, wo es belanglos ist. — Vergleichstellen: Pf. 84, 7; 163, 5; 227, 7; Parallelen aus der Überlieferung: Augustin, Gen. ad lit. 8, 48; Conf. 3, 6; Bonaventura, 1 Dist. 37, 1, 1 ad 5; Thomas, 1 Dist. 37, 1, 1; 2 Dist. 8, 1, 5 ad 3; 12, 110, 2.

[193]) S. die Vergleichstellen (und Belege aus der Tradition) bei Karrer 74 ff.: 82 ff.; 288 ff.

[194]) S. oben C 19; vgl. Pf. 312, 8 ff.

56. Fundstelle: Arch. d'Hist. doctr. et lit., l. c. 152. Vergleichstellen: Jundt 253; Cues, Joh. 123 I usw. Textkritik: Auch hier ist die

Variante des Zensors eine (wohl bewußte) Verderbnis des Eckehartgedankens. Kein Wunder, daß der Angeklagte zum gefälschten Text bemerkt: non bene stat — „das ist nicht gut gesagt!" Was ihm der Zensor unterschob, läßt sich mit keiner Parallele aus E's Schriften belegen, es sei denn, insofern Gott durch seine Gnade das innere Wirkprinzip des göttlichen Menschen ist.

57. Fundstelle: Pf. 265, 14 ff. Vgl. Arch. d'Hist. doctr. l. c. 153. Würdigung: Sowohl hier wie in den ähnlichen Texten, wo Eckehart von der göttlichen Geburt der „Jungfrauen" spricht (Spamer 61 ff.; Jostes 5, 27 ff.), ist es die Fruchtbarkeit der „ledigen" Seele, die in Abgeschiedenheit vom Irdischen steht und „Gott gebiert" = in der Empfänglichkeit für Gottes Einwirkung „göttliche Werke wirkt". Vgl. oben A und B IV 2; C 34. Dasselbe sagt auch die Rechtfertigung hier.

[195]) Glossa ordinaria zu Jer. 11, 9 (Migne lat. 114, 26; vgl. Migne gr. 13, 551).

[196]) Vgl. Trin. 12, 7.

[197]) Vgl. oben A IV 7; B IV 1; C 27, bes. S. 91 f. und 114 f.

58. Fundstelle: Arch. d'Hist. doctr. l. c. 153. Was Eckehart „vor 8 Tagen" gesagt hatte, ist wohl der Satz A IV 3 (C 44). Dementsprechend verweist er auch in der Rechtfertigung hier auf das oben B IV 3 und C 44 Gesagte.

59. Fundstelle: Pf. 266, 2 ff. Arch. d'Hist. doctr. l. c. 154. Vergleichstelle: Pf. 205, 13 = A IV 1d. Der Zensor hat es wohlweislich unterlassen, den anschließenden Kontext beizufügen: „Zwischen dem Herrn und dem Knecht wird nimmer Liebe gleich. Dieweilen ich Knecht bin, bin ich dem eingeborenen Sohn gar fern und ungleich." Also durch „Sohnesliebe" bin ich „ohne Unterschied eins". Vgl. auch oben das zu A IV 1d, e, 8 Gesagte.

[198]) Joh. Ev. 108, 5.

[199]) Vgl. oben A I 1—4; 8, II 3; III 2. Zum „ohne Unterschied" s. A IV 1d, e; 8.

[200]) S. oben A und B II 2.

[201]) S. oben Anm. zu A I 1—4 usw.

[202]) S. die Vergleichstellen oben zu A IV 8.

[203]) Vgl. Pf. 40, 4; 165, 3; 157, 25 ff.; 286, 27; 288, 5; 309, 33; Karrer 125.

[204]) Das Folgende ist vom Korrektor in der Soester Hds. nachgetragen, wohl als Eckehart-Sätze.

[205]) Gal. 2, 20.

[206]) Vgl. die Eckehartische Exegese zum gleichen Text bei Jostes 39, 29.

# Inhalt.


Einleitungen. Seite

Quellen ..... 9

Einleitung zu den Aktenstücken der „Rechtfertigungsschrift", das Äußere betreffend (nebst einem Nachtrag über die Inquisitoren) von Otto Karrer ..... 10

Einleitung zum inneren Charakter der „Rechtfertigungsschrift" von Herma Piesch ..... 20

Anmerkungen zu den Einleitungen ..... 52

Die Dokumente.

A. Die beanstandeten Sätze des ersten Zensors.

I. Die Sätze aus dem Trostbüchlein ..... 61
II. „ „ „ der Apologie des Trostbüchleins ..... 66
III. „ „ „ dem „Genesiskommentar" ..... 68
IV. „ „ „ Predigten ..... 72

B. Die Verteidigung Eckeharts.

Vorbemerkung ..... 77
I. Zu den Sätzen aus dem Trostbüchlein ..... 79
II. „ „ „ „ der Apologie des Trostbüchleins ..... 84
III. „ „ „ „ dem „Genesiskommentar" ..... 85
IV. „ „ „ „ Predigten ..... 89

C. Zusatzanklage und Verteidigung.

I. Allgemeine Vorbemerkung ..... 101
II. Im Besonderen ..... 102

Anmerkungen zu den Dokumenten ..... 136

XV fg

82878
248.14
Ec53m.r
Eckhart
Meister Eckeharts
248.14
Ec53m.r
82878